ISTINA

SOMMAIRE

La Seigneurie du Christ
sur l'Église et sur le Monde

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

Innocent IV devant le péril tatar

ORIENT ET OCCIDENT

Conscience ecclésiologique
en Orient et en Occident

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Plénitude de catholicité et œcuménisme

REVUE TRIMESTRIELLE • 1959 • N° 2 • AVRIL-JUIN
« ISTINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue œcuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous paraît pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de ses pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaître les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

Le souverain domaine du Christ sur la création restaurée

Nos *lecteurs se souviennent que peu de temps avant la seconde assemblée du Conseil œcuménique des Eglises notre revue avait publié une étude de théologiens catholiques sur le thème principal de cette assemblée* : Le Christ, espérance de l'Eglise et du Monde. *Les auteurs de ce rapport s'étaient efforcés de mettre en relief un des éléments du problème théologique qui leur paraissait n'avoir pas reçu, dans les travaux non catholiques préparatoires à cette assemblée, son plein et véritable éclairage. Ce souci avait été rendu manifeste par le titre même de ce rapport* : Le Christ, l'Eglise et la grâce dans l'économie de l'espérance chrétienne.

C'est un essai du même genre que nous présentons plus loin, relatif cette fois à l'un des thèmes qui, étudiés depuis plusieurs années par divers organismes du Conseil œcuménique, seront présentés et discutés lors de la troisième assemblée de ce mouvement (New Delhi, fin 1961) : La Seigneurie du Christ sur l'Eglise et sur le Monde. *A titre documentaire nous avons publié déjà deux mémoires successifs élaborés provisoirement sur ce thème dans le cadre de la* Division des Etudes *du Conseil œcuménique (cf.* Istina, *1956, pp. 471-479; 1958, pp. 229-256). Le rapport que nous publions ci-après a été lui aussi progressivement élaboré au cours de plusieurs sessions de la « Conférence catholique pour les questions œcuméniques » par plusieurs membres de cette Conférence, compte tenu d'ailleurs des mémoires que nous venons de citer. Le fruit de ces premiers travaux et des discussions auxquelles ils ont donné lieu a été repris dans une rédaction finale que nous offrons à la réflexion et à la critique de nos lecteurs.*

C'est encore, sous un autre aspect, la question des rapports de l'Eglise et du Monde (selon les diverses acceptions bibliques de ce dernier terme) dans leur relation au double dessein (créateur et rédempteur) de Dieu réalisé dans le Christ, qui fait le fond de ce débat instauré au sein du Conseil œcuménique. On pourrait peut-être dire d'une façon plus précise encore et qui

cernerait de plus près le problème dans toute l'acuité de son actualité présente : le rôle de l'Eglise dans l'exercice de la souveraineté du Christ sur le Monde. C'est, d'ailleurs, sur ce point précis qu'il pouvait paraître important d'apporter au débat la contribution d'une pensée théologique inspirée par la foi catholique.

Si le mot Royauté *est plus fréquemment utilisé dans la théologie catholique pour désigner cette souveraineté du Christ dans l'économie de la rédemption, c'est bien la même idée qu'exprime le terme* Seigneurie *dont l'usage est plus familier à la théologie protestante. Ces deux expressions sont également riches de résonances bibliques et il ne nous semble pas qu'il y ait lieu de préférer l'un à l'autre mais, au contraire de les utiliser conjointement selon l'aspect que l'on veut faire ressortir du mystère de ce souverain domaine exercé par le Christ, Homme et Dieu, sur la création restaurée.*

Déjà le texte du présent rapport a été communiqué à la Division des Etudes *du Conseil œcuménique et nous espérons qu'un échange de vues vivant et concret pourra avoir lieu prochainement sur cette base. Nous remercions la « Conférence catholique pour les questions œcuméniques » d'avoir bien voulu nous autoriser à publier ce rapport.*

ISTINA.

La seigneurie du Christ sur l'Église et sur le monde[1]

par un groupe de théologiens
de la « Conférence catholique pour les questions œcuméniques »

A) La Seigneurie du Christ

Sur la Seigneurie du Christ nous tenons, par la foi qui répond à la parole apostolique, des vérités que l'expérience chrétienne essaie de traduire, mais qui dépassent immensément cette expérience. « Jésus est Kyrios » : telle a été, sans exclusion d'autres formules ou d'autres affirmations, la profes-

1. Voici un aperçu bibliographique, évidemment incomplet, des études catholiques concernant la Seigneurie du Christ : Bible et synthèses d'inspiration biblique : L. Cerfaux, art. de 1922 s. repris dans *Recueil Lucien Cerfaux*, 2 vol., Gembloux, 1954; B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Gembloux-Paris, 1932; Fr. Mussner, *Christus, das All und die Kirche*, Trier, 1955; J. Bonsirven, *Le Règne de Dieu*, Paris, 1957; E. Drinkwelder, *Vollendung in Christus*, Paderborn, 1934; Th. Michels, *Das Heilswerk der Kirche. Ein Beitrag z. einer Theol. d. Geschichte*, Salzburg-Leipzig, 1935; O. Bauhofer, *Die Heimholung der Welt*, Freiburg, 1936; J. Casper, *Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche*, Freiburg, 1939 (comp. H. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner*, Freiburg, 1941. Trad. frse. Paris, 1947); H. Biedermann, *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus*, Würzburg, 1940; J. Pinsk, *Hoffnung auf Herrlichkeit*, Colmar, s. d. (1942); G. Thills, *Théologie des Réalités terrestres...*, I, Paris, 1947; A. Franck Duquesne, *Cosmos et Gloire...*, Paris, 1947; E. Walter, *Christus und der Kosmos*, Stuttgart, 1948. Et cf. les diverses « Théologie de l'Histoire ».

Tradition, Magistère, Histoire : E. Scharl, *Recapitulatio Mundi*, Freiburg, 1941 (S. Irénée); E. Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten u. allen Konfessionen*, 4 vol., Basel, 1951-1958 (l'auteur est protestant. Traduction annotée de textes. Critique par J. Leclercq, dans *Rev. Hist. ecclés.*, 53 (1958), pp. 57-68); J. Leclercq, *L'idée de la Royauté du Christ au Moyen Age*, Paris, 1959; Pie XI, Encycl. *Quas Primas : Acta Apost. Sedis*, 17 (1925), pp. 593 s.; Pie XII, Encycl. *Summi Pontificatus*, 20 oct. 1939 :*Acta Ap. S.*, 31 (1939), pp. 413 s., et cf. *infra*, n. 67.

Théologie systématique : Ed. Hugon. *La fête spéciale de Jésus-Christ Roi : Rev. thomiste*, 30 (1925), pp. 297-320; Ch.-V. Héris, *La Royauté du Christ : Rev. Sc. phil. théol.*, 15 (1926), pp. 297-324 (repris dans *Le Mystère du Christ*, Paris, 1928, pp. 148 s.); L. Chambat, *La Royauté du Christ selon la doctrine catholique*, Paris, 1931; M.-J. Nicolas, *Le Christ, Roi des nations : Rev. thomiste*, 44 (1938), pp. 437-481; H. Bouesse, *Un seul Chef ou Jésus-Christ Chef*

sion de foi des chrétiens, des Apôtres, puis des Témoins dont cette affirmation même, poussée jusqu'à ses conséquences de refus de toute idolâtrie, a fait des « martyrs »[2].

A l'origine de cette affirmation se trouve celle du plein Monothéisme, du Monothéisme conséquent, tel qu'il est l'âme d'Israël : « Ecoute, Israël, Yahvé notre Dieu est le seul Yahvé[3]. » Ce plein Monothéisme entraîne deux conséquences principales :

1° Tout est de Dieu. Les choses ne sont *vraiment*, elles ne sont bonnes et vraies que quand, conformes à la Parole créatrice de Dieu, elles réalisent sa volonté et son plan[4]. Mais aussi, *tout* ce que Dieu a fait est bon. « Dieu n'a pas fait la mort, il ne se réjouit pas de la perte des vivants. Il a tout créé pour être[5]. » Voyant l'univers tout entier en dépendance de Dieu et de son dessein, la Révélation ignore l'opposition moderne entre « nature » et « esprit », elle ne connaît qu'une création, où les choses sont solidaires de l'homme.

2° Yahvé est Seigneur. La théologie de l'Ancien Testament peut d'autant mieux se résumer dons cette formule[6] que cet Ancien Testament révèle peu la nature de Dieu en lui-même, ou plutôt ne la révèle pas autrement, intéressée qu'elle est, d'un bout à l'autre, à nous dire ce que Dieu est pour l'homme et ce que l'homme devient selon la relation où il est à l'égard de Dieu. Yahvé est Celui qui mène toutes choses, Celui dont il faut suivre les volontés, Celui dont le gouvernement conduit à la vie. Et il est *seul* Seigneur. Les prophètes ont repris cette affirmation au-delà de la concession d'une royauté humaine dont Dieu prit d'abord déplaisir, mais qu'il bénit ensuite, en

de l'univers et Tête des saints, Paris, 1950; M. Thiel, *Anteil der vernunftlosen Geschöpfe an der Gottesverherrlichung des Menschen : Divus Thomas*, 1952, pp. 185-200.

Spiritualité et vulgarisation : D. de Monléon, *Le Christ-Roi*, Paris, 1933; A. Tainier, *Jésus notre Roi*, Paris-Louvain, 1934; L. Deimel, *Das Reich Gottes*, Wiesbaden, 1935.

2. Voir O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris, 1943. — Idée de la Royauté du Christ, de son caractère impérial, chez les martyrs des trois premiers siècles : référ. dans *Recueil L. Cerfaux*, t. I, pp. 31 s., 57; les Actes des martyrs sont datés « sous le règne de notre Seigneur Jésus-Christ, à qui la gloire... » (*ibid.*, p. 56). Même motif, sous une forme moderne, chez les martyrs des persécutions de Calles, au Mexique, juillet 1926 et s. : F. de Lanversin, *Témoins du Christ-Roi : Vie spirit.*, mars 1928, pp. 742-756; V. Marmoiton, *Apôtre et martyr, le P. Pro (1891-1927)*, Toulouse, 1953. Et, bien sûr, les Témoins de l'Église confessante, sous Hitler.

3. Deut., vi, 4; comp. iv, 35; xxxii, 39; Ex., xx, 1-3; Is., xliv, 6; Mc, xii, 27-32; I Cor., viii, 4.

4. Cf. par exemple, Deut., xxxii, 39; Jér., ii, 13; xvii, 5-8, et voir Cl. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953; *Études de métaphysique biblique*, Paris, 1955, Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, 2, Aufl., 1954.

5. Sag., i, 13-14; cf Gen., i, 31; Sir., xxxix, 21-35 (Vg, 26-41); I Tim., iv, 4.

6. Cf. L. Koehler, *Theol. des A. T.*, Tübingen, 3 Aufl., 1953; M. Buber, *Das Königtum Gottes*, Heidelberg, 3, Aufl., 1956.

David, jusqu'à en faire le type de celle du Messie. La restauration post-exilique s'est appliquée à réaliser cet idéal d'une royauté de Yahvé seul (théocratie). Mais pas plus que, dans la création, l'homme n'est isolé du monde, Israël n'est le domaine exclusif de cette royauté de Yahvé. La souveraineté de Dieu a pour domaine tous les peuples, dont elle soumet l'histoire à ses desseins; seulement, eux obéissent sans le savoir, tandis qu'Israël est appelé à se soumettre de cœur et à témoigner de ce que Dieu veut être pour nous. Il devient ainsi lui-même, comme peuple de Dieu, « un royaume de prêtres et une nation consacrée » (Deut., XIX, 5-6; I Pi., II, 5, 9-10). La royauté de Yahvé rejoint donc sa qualité de Créateur : elle conduit la création à sa fin. Le Monothéisme conséquent veut que la Création s'accomplisse par le Règne. Isaïe, qui annonce à Sion « Ton Dieu règne! », lie cette royauté de Dieu à son titre de Créateur (XL, 21-26; XLII, 5); de même font plusieurs « Psaumes du Règne » (cf. Ps. XCIII, XCVI). Chez les prophètes, des promesses de restauration cosmique sont liées à la réalisation de la Justice messianique, c'est-à-dire la soumission au Règne de Dieu[7].

En plus de cent passages du Nouveau Testament[8], de façon expresse ou implicite, les affirmations du Monothéisme biblique sont transférées à Jésus-Christ. Le titre de *Kyrios* peut bien être un titre royal n'impliquant pas, de soi, divinité[9]. Tel qu'il est appliqué à Jésus dans les écrits apostoliques et dans la foi de l'Eglise, il l'assimile au Père, à la droite duquel il trône dans les Cieux. Tout ce que nous dirons plus loin sur la Seigneurie du Christ illustrera cela. Il est intéressant de dégager le sens théologique de ces affirmations de la foi. Le voici :

Dès là que Dieu s'unit hypostatiquement une nature humaine individuelle (*homo Christus Jesus*, I Tim., II, 5), il n'est plus Dieu-pour-le-Monde, il n'exerce plus sa souveraineté depuis et par sa seule Nature divine, mais, en même temps, depuis et par l'humanité qu'il s'est unie en Personne, qu'il a « assumée à Soi » (Nous parlons ici de l'effet du Dessein de Dieu tel qu'il se réalise dans le temps. Mais, à considérer ce Dessein en Dieu lui-même, il est éternel comme Dieu : de toute éternité, Dieu voit le Verbe

7. Cf. A. Hulsbosch, *L'attente du salut d'après l'Ancien Testament : Irénikon*, 1954, pp. 4-20; G. Pidoux, *Un aspect négligé de la justice dans l'Ancien Testament, son aspect cosmique : Rev. théol. phil.*, 1954, pp. 283-288. Les textes abondent. Il y aurait aussi le thème, sur lequel insiste A. Neher, de l'inclusion de l'alliance noachique dans l'alliance de grâce.

8. Évoquons seulement ceux où Ex., III, 14, est repris par le Christ (Jo., VIII, 24, 58, et les « Je suis... »; Mat., XXVIII, 20) ou à propos du Christ (Apoc., I, 4). Cf. E. Stauffer, art. *Ego*, et F. Buechsel, art. *Eimi*, dans *Theol., Wb. z. N. T.*, t. II, pp. 343 s., 396 s., et Ed. Schweizer, *Ego Eimi. Die religionsgeschtl. Herkunft und theolog. Bedeutung der johanneischen Bildreden*, Göttingen, 1939. G. Gloege dit (*Reich Gottes u. Kirche im N. T.* Gütersloh, 1929, pp. 109-110) : « In seinem Handeln (= Christi) ist Gottes Handeln in seiner königlichen Fülle Gegenwart geworden. »

9. Cf. art. de L. Cerfaux, 1922 s., repris dans *Recueil*, t. I.

comme *incarnandum*, il nous prédestine en lui (Eph., I, 4), il voit le monde sauvé en lui). Reprenant des catégories de saint Jean de Damas, la théologie scolastique parle, avec précision et bonheur, de l'Humanité du Christ comme instrument conjoint (organe) et animé. *Instrument*, c'est-à-dire une cause élevée et employée par une efficace supérieure à un ordre d'action plus élevé : ainsi, de quelques crins de cheval frottant un boyau de mouton, un violoniste tire une des plus hautes beautés qui soient sur terre... *Conjoint*, c'est-à-dire uni à cette efficace supérieure, dans l'ordre de l'existence et de la vie, comme son bras l'est à l'artiste, et pas seulement comme l'archet l'est à ce bras. *Animé*, c'est-à-dire qu'ici l'instrument n'est pas un organe physique seulement, mais un être conscient, pensant, aimant et voulant. Dire que la Seigneurie de Dieu est communiquée à Jésus-Christ, cela signifie qu'elle réside dans sa conscience, son intelligence, son cœur et sa volonté d'homme, et que tout exercice de cette Seigneurie engage un acte de connaissance, d'amour et de volonté de la part du Saint Serviteur et Enfant de Dieu, Jésus-Christ. Il est normal que le service du Christ-Roi soit souvent lié, dans la conscience catholique, au culte du Sacré-Cœur, car le fond théologique de ce culte n'est pas autre chose que ce qu'on vient de dire. Dans la théologie scolastique, dont le traité *De Christo* est un des plus beaux chapitres, la royauté du Christ est très expressément attribuée à son Humanité, comme une des conséquences de sa grâce de Chef (*gratia capitis*) elle-même appelée par la grâce de l'union. Et, bien sûr, les textes pauliniens sont abondamment invoqués[10].

Par ce qui précède, on peut voir déjà que l' « Economie » a son fondement dans la « théologie ». La suite précisera encore les liens qui existent entre les deux. Elle montrera aussi que s'il y a, dans le Christ de l'Incarnation, passage de la « théologie » à l' « économie », il y aura finalement comme une résorption de l' « économie » dans la « théologie ».

Nous exprimerions cette économie de la Royauté du Christ en ces trois propositions, sur lesquelles nous pensons, avec joie, qu'un large accord se fera entre chrétiens de différentes Communions :

1) La Seigneurie du Christ est totale et absolue.

2) Son exercice plénier effectif est eschatologique. Le terme en est la réalisation du parfait Monothéisme.

3) Son exercice « économique » (= régime terrestre de la Rédemption) comporte une dualité de domaines, Eglise et Monde, une lutte (résistance des Puissances et de la Chair) et, chez le Christ lui-même, un mode sacerdotal de Serviteur souffrant.

10. Voir saint Thomas d'Aquin, *Com. in I Cor.*, c. 15, lect. 3; *Sum. theol.*, IIIa, q. 59, a. 2; *Compend. Theol.*, I, c. 241; Hugon et Héris, cités n. 1; J. Leclercq, cité *ibid.*; E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, etc.

1) *La Seigneurie du Christ est totale et absolue.*

Elle l'est *quant à son étendue ou son domaine.* Un des traits les plus frappants des affirmations du Nouveau Testament sur la Seigneurie du Christ est que cette Seigneurie s'étend à tout : les réalités terrestres et les réalités célestes, les visibles et les invisibles (Col., I, 16, et 20; Eph., I, 10 et 21), les morts et les vivants (Rom., XIV, 9) — on notera la façon biblique d'exprimer la totalité —, « tout » (*ta panta* : cf. *infra*, p. 12). Le Christ est *Pantocratôr* : Apoc., I, 8; IV, 8; XIX, 6. De ce « tout », il est *le Principe* : Principe de la création (Apoc., III, 14), de la Révélation (Jo., VIII, 25; Heb., I, 1-4), de la Rédemption (Col., I, 18), de la résurrection (I Cor., XV, 20); il est *la Tête* : de toute l'humanité (I Cor., XI, 3), de l'Eglise (Col., I, 18; II, 10 et 19; Eph., I, 22; IV, 15; V, 5), de tout Principe et de toute Puissance (Col., II, 10; comp. Eph., I, 20 s.; I Pi., III, 22). En lui, tout doit être « recapité », repris sous un nouveau Chef (Eph., I, 10).

Le fondement donné par le Nouveau Testament à cette Seigneurie du Christ correspond à son domaine à la fois double et unique, absolument universel. Le Nouveau Testament en effet, rattache la Seigneurie du Christ, tantôt à sa qualité de Fils de Dieu, nous dirions à l'union hypostatique, tantôt à l'Incarnation et à son moment rédempteur suprême, la Pâque, qui englobe indissolublement l'obéissance de la croix, la résurrection, l'ascension et la session à la Droite. C'est ce qu'il fait le plus souvent[11] : Rom., I, 4; I Cor., XV, 23-28; comp. Eph., I, 20; Phil., II, 6-11 (*dio*); comp. Mat., XXVIII, 18; Heb., IV, 6 s.; Apoc., V, 9-10, 12 (l'Agneau); XIX, 16. Dieu l'a *fait* ou *établi* Seigneur (Act., II, 36; Heb., I, 2). Mais la Seigneurie du Christ est aussi rattachée à la filiation divine du Fils de l'Homme : Heb., I, 1-4 (héritier de tout parce que Fils), comp. V, 5 pour le sacerdoce; Jo., I, 3-4; III, 35; V, 21; implicitement en Mc, XII, 35-37; comp. le pressentiment de Ps. II, 7 s.; LXXXIX, 27 s. Souvent, les textes du Nouveau Testament unissent les deux titres de Créateur et de Rédempteur, en passant de l'un à l'autre; I Cor., VIII, 6; Col., I, 15-20; Heb., I, 2-3. L'encyclique *Quas primas* du 11 décembre 1925 instituant la fête annuelle du Christ-Roi unit le droit de la filiation divine et celui de la conquête par la croix (*loc. cit.*, pp. 598-599). La Préface de la fête parle aussi des deux, mais surtout de la Croix.

Ces titres confèrent au Christ une Seigneurie qui peut bien être participée, mais qui est incommunicable en sa dignité pro-

11. Ce thème, remis dans le courant théologique par G. Aulen (*Christus Victor*, 1931; comp. R. Leivestad, *Christ the Conqueror*, London, 1954), a été surtout présent à l'art triomphal chrétien à partir du IVe siècle et à l'iconographie de la Croix. Cf. G. Gage, *La théologie de la victoire impériale* : *Rev. histor.*, 171 (1933), pp. 25 s.; *Stauros nikopoios, La victoire impériale dans l'Empire chrétien* : *Rev. Hist. Philos. relig.*, 1933, pp. 370-400.

pre. Le nom de *Kyrios*, tel qu'il appartient à Jésus, est au-dessus de tout nom (Phil., II, 9; Eph., I, 21 s.) : seul, parmi les créatures, le Christ est assis à la Droite de Dieu, c'est-à-dire bénéficiaire de sa Puissance royale : Mat., XXII, 44; XXVI, 64; Mc, XII, 36; XIV, 62; XVI, 19; Lc, XX, 42-43; XXII, 69; Act., II, 33-36; V, 31; VII, 55; Rom., VIII, 34; Col., III, 1; Eph., I, 20-22; Heb., VIII, 1; X, 12; I Pi., III, 22; Apoc., III, 21.

Déjà l'Ancien Testament unissait le Règne de Yahvé dans l'Histoire à sa qualité de Créateur; souvent aussi les Psaumes passent de la souveraineté cosmique de Dieu à l'ordre du salut et à la louange de son peuple (voir Ps. XIX, XXIV, XCIII; comp. la prière de Mardochée, Est., IV, 17 s.; Vg., XIII, 9 s.). Dans l'Ancien Testament aussi, le Messie était annoncé comme celui qui accomplirait le Dessein de Dieu, non seulement sur son peuple, mais sur sa création (cf. par exemple Os., II, 23; Is., XI; Ps. LXXII, 7-12; Dan., VII, 13-14, et *supra*, n. 7); la délivrance ou le rachat étaient présentés comme liés à la puissance du Créateur et comme engageant une nouvelle création (Is., XLIII, 1 s.; XLIV, 24-28; LI, 16; LXV, 17). Effectivement, le Christ fait aboutir le Dessein de Dieu concernant, non seulement son peuple, mais toute la création : il est celui par qui le plan de Dieu sur l'homme et sur le monde entier, se réalise, en sorte que, au-delà de tout débat théologique (scotisme), il faut dire que, réellement, en créant le monde, Dieu le voyait déjà dans le Christ [12]. La Rédemption, c'est-à-dire l'œuvre de sa Pâque, est le maintien, non seulement de l'Alliance, mais du Plan de Dieu sur le Monde, malgré le péché et dans les conditions introduites par le péché. Elle est l'acte par lequel, grâce à l'obéissance de Jésus-Christ, Dieu remet dans le Monde le dynamisme qui permettra à sa création d'aboutir à la fin premièrement voulue, malgré le péché et les conditions du péché. C'est pourquoi la Sagesse créatrice devient sagesse de la Croix (voir *infra*, 2). Cette Sagesse créatrice est évidemment identique au Verbe éternel. Mais, en attendant que saint Jean montre l'identité de l'Agneau pascal et du Verbe par lequel le Monde a été fait [13], saint Paul a très largement appliqué les motifs de la Sagesse au Christ [14]. Il l'a fait, précisément, pour montrer que le plan de Dieu sur l'humanité *et sur la création entière* se réalise *par et dans le Christ*

12. Cf. I Cor., VIII, 6; Col., I, 12-20; Eph., I, 10 (thème de la « recapitulation »); Heb., I, 1-3; thème du Plérôme : Dieu remplit le Christ de tout, et ainsi « tout » est « rempli ». Cf. aussi B. F. WESTCOTT, *Christus Consummator*, London, 1886.

13. Dans l'Ancien Testament déjà (Sir., IX, 1 s.), dans saint Jean, explicitement (I, 2-3, 14 s.; Apoc., XIX, 13), de même II Pi., III, 4-7, et Heb., I, 3 (rêma...), chez saint Paul quant à la pensée (I Cor., IV, 4 et 6; Col., I, 15, 17), mais non quant au vocabulaire, Jésus-Christ, la Parole, n'est pas seulement venue et message salutaires, elle est aussi la Parole créatrice de toutes choses.

14. Cf. W. S. BOYCOTT, cité infra, n. 22; A. FEUILLET, *L'Église plérôme du Christ*, d'après Eph., I, 23 : *Nouv. Rev. théol.*, 76 (1956), pp. 449-472, 593-610.

qui, comme la Sagesse, et sur la base, tout à la fois, de sa qualité de Fils (Incarnation) et de l'obéissance de la croix rédemptrice, contient tout (Dieu l'a rempli par tout : Eph., I, 23), dispose tout, mène tout à sa fin.

Tout ceci est extrêmement important à nos yeux. L'ordre de la Rédemption ou de la grâce, d'un côté, l'ordre de la nature ou de la création, de l'autre, ont un même fondement et relèvent d'une même souveraineté, d'un même gouvernement, ceux de Jésus-Christ, à la fois comme Parole ou Sagesse créatrice et comme Verbe-fait-chair, Serviteur souffrant et Agneau de Dieu : le Fils de l'Homme. Cette unité de principe n'engage pas une unité de structure : la théologie catholique distingue « nature » et « grâce », au point que tel théologien orthodoxe nous reproche, injustement, de les séparer. Elle engage, à coup sûr, une unité de plan et de finalité. Cela signifie que, sur la base christologique de la Seigneurie de Jésus-Christ, elle-même inséparable de la *théologie* du Verbe[15], la restauration ou re-formation[16] de la nature est incluse dans le plan rédempteur et dans la puissance rédemptrice de Jésus-Christ. Cela, une nouvelle fois, implique et signifie qu'un accord est, de soi, possible, qu'un certain ordre réciproque et une certaine proportion existent entre nature et grâce, ordre créationnel et ordre de Rédemption, civilisation et évangélisation[17]. Notre théologie des rapports entre la nature et la grâce, nos positions concernant l'analogie de l'être et le droit naturel, ont leur fondement dans l'identité profonde et l'implication réciproque des deux titres de la Seigneurie du Christ.

Nous sommes portés à penser qu'il existe, sur tout cela, entre la Réforme et nous, de graves malentendus. Il est vrai qu'une certaine primauté donnée, dans la théologie scolastique, à une considération sapientielle, sinon philosophique, des choses, l'a portée à s'intéresser à ces *choses* elles-mêmes, en elles-mêmes, ainsi qu'à leur conditionnement ontologique, plus qu'à leur rapport existentiel au centre de toute l'Economie, Jésus-

15. J. Daniélou (*Essai sur le mystère de l'Histoire*, Paris, 1954, pp. 182 s.) et Ch. Journet (*Primauté de Pierre dans la perspective catholique et la perspective protestante*, Paris, 1953, p. 46) ont bien montré que Jésus ne peut, au plan de l'*économie* rédemptrice, réaliser le dessein de Dieu sur le monde que parce qu'il *est* Fils de Dieu, Homme-Dieu, Verbe incarné.

16. Ce mot évoque le schéma augustinien et médiéval distribuant toute l'œuvre de Dieu en *Conditio* (création), *Reformatio* (Rédemption reconfigurante), *Consummatio* (eschatologie). Comp. Th. Michels cité *supra*, n. 1.

17. En disant « de soi possible », nous n'affirmons pas que cet accord soit procuré par la nature indépendamment de Dieu (cela n'aurait aucun sens), ni même indépendamment du Christ. Mais nous entendons que cet accord est donné à la nature par le Seigneur comme Sagesse créatrice; que, atteint par le péché, il n'est cependant pas détruit, et que le Christ, comme Rédempteur, le restaure, lui donne sa vraie finalité et la possibilité de l'atteindre, mais ne le *crée* pas. Comparaison vulgaire : quelque « Spoutnik » ou « Pionnier » qui serait, ou ne serait pas, mis sur sa trajectoire, qui aurait, ou n'aurait pas, l'énergie nécessaire pour atteindre son objectif.

Christ. Le développement du traité *De gratia* s'est fait, d'autre part, en Occident, dans une ligne surtout anthropologique et morale (saint Augustin contre Pélage; débats du XVIe siècle avec la Réforme, du XVIIe entre écoles théologiques ou avec le Jansénisme). Bien des discussions ou des travaux récents montrent que, dans l'Eglise catholique, la question « nature » - « grâce » pose encore des problèmes... La tradition orientale, qui est foncièrement une théologie de la Divinisation de l'homme et de la création, distingue, certes, entre les deux ordres, de nature et de grâce[18], mais met une relation plus étroite entre cette nature, même cosmique, appelée à être transfigurée, et la grâce. Ou aussi, entre la connaissance naturelle et la connaissance « pneumatique », entre la Nation ou l'Etat, et l'Eglise. Chez nous aussi, la liturgie, « grande didascalie de l'Eglise » (Pie XI), n'a cessé d'englober la Création dans la Rédemption, s'appliquant à mettre la vie et le monde des hommes sous l'empire de ce que le Christ a fait pour nous, particulièrement en sa Pâque[19]. Mais si l'ordre du salut ou de la grâce est, en rigueur, une nouvelle création, demandant une nouvelle naissance[20], l'ordre créationnel a son existence, sa bonté et, avec elles, une aptitude foncière à revenir vers Dieu si une voie lui est ouverte et donnée, de la Sagesse éternelle, par qui toutes choses subsistent. L'insistance sur la justification par la foi seule, la volonté de substituer à l'ontologie scolastique une vue dramatique et existentielle du rapport religieux comme foi et salut, la focalisation de tout, enfin, sur la Parole, ont amené le Protestantisme à oublier quelque peu, nous semble-t-il, la valeur cosmique de la Rédemption et de la Royauté de Jésus-Christ, en deçà même de l'eschatologie[21]. Nous nous réjouissons que cette valeur soit aujourd'hui de nouveau reconnue dans les Communions issues de la Réforme[22]. Nous

18. Voir G. W. Lampe, *Some Notes on the significance of Basileia tou Theou, Basileia Christou in the Greek Fathers* : *Journal of Theol. Studies*, 49 (1948), pp. 58-73.

19. Les anciennes anaphores rendent grâces à la fois pour les bienfaits de la création et ceux de la Rédemption (de l'histoire du salut); le Martyrologe romain parle, pour Noël, de *Consecratio Mundi*; les Litanies des saints demandent l'éloignement de maux, même cosmiques, au nom de tous les faits d'une histoire du salut très christologique; il y a, par la vertu de la Croix, des bénédictions, des consécrations, pour les réalités terrestres, et un sacrement, celui du mariage, sacralise une réalité naturelle en lui donnant son sens par rapport au Christ et à l'Église, etc.

20. Cf. II Cor., v, 17; Eph., ii, 10; Gal., vi, 15; Jo., iii, 3 s.; etc.

21. La remarque a été faite par bien des théologiens non catholiques : H. P. Owen, cité *infra*, n. 22; W. A. Visser t' Hooft, *La Royauté de Jésus-Christ*, Genève, 1948, pp. 15 s.; A. Koeberle, dans *Theologie als Glaubenswagnis, Festch. f. K. Heim*. Tübingen, 1954. Et cf. n. suiv.

22. Quelques références : Anglicans : W. S. Boycott, *Creation and Christology* : *Theology*, 52 (1949), pp. 443-448; *Creation and the Church* : *ibid.*, 53 (1950), pp. 455-460; H. P. Owen, *Creation and Incarnation. Some further Thoughts* : *ibid.*, 54 (1951), pp. 411-416; L. S. Thornton, *Revelation and the*

souhaitons que le Conseil œcuménique en poursuive l'élaboration.

2. *L'exercice effectif total de la Seigneurie du Christ est eschatologique. Le terme en est la réalisation du parfait Monothéisme.*

Le Christ règne dans les cieux. Il règne aussi sur la terre, mais selon une économie dont il faut noter les différents moments. L'exercice *total* effectif de la puissance du Christ[23], à laquelle *toutes choses* sont, de droit, soumises, aurait pour effet *le Royaume*. Le Royaume est caractérisé, si on le considère en ce qu'il représente pour les créatures, par deux traits principaux.

1) Il mettra fin à la situation dans laquelle les créatures ont été entraînées par la révolte de l'homme et par une certaine domination des « Puissances » (cf. *infra*) à cette situation que saint Paul appelle l' « assujettissement à la vanité » (Rom., VIII, 20). Cela comporte, pour elles, deux grands maux, ou plutôt deux larges familles de maux : *a*) la blessure, une dégradation, non seulement de l'image ou de la ressemblance de Dieu, mais de l'intégrité de leurs énergies : en elles, la maladie, l'ignorance, la souffrance, des maux de toutes sortes, ne sont que les avant-gardes de leur suprême ennemie, la mort. — *b*) Ce monde est un monde cassé. Les êtres y sont divisés et opposés, alors qu'ils voudraient l'harmonie et la communion. La nature est hostile à l'homme, les hommes ne se comprennent pas entre eux, ils sont divisés au sein même de leurs intimités, ils sont divisés en eux-mêmes. Extériorité, souvent même hostilité et guerre, avec leurs suites d'oppression des plus faibles : telle est la situation du Monde.

Le Royaume sera guérison des blessures, réintégration des êtres diminués, reconfiguration de la Ressemblance pervertie, victoire sur la maladie[24], sur l'ignorance, finalement, sur la

Modern World (*The Form of the Servant*), 2 vol., Westminster, 1950 s.; *The Dominion of Christ*, Westminster, 1952; J. MARSH, *The Fullness of Time*, ch. V, London, 1952; A. D. GALLOWAY, *The Cosmic Christ*, London, 1951. — Congrégationaliste : C. H. DODD, *God and the Law*, 1952. — Luthériens : J. JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender*, *Gütersloh*, 1930; M. GOGUEL, *Le caractère et le rôle de l'élément cosmologique dans la sotériologie paulinienne* : *Rev. Hist. Philos. relig.*, 15 (1935), pp. 335-359; W. STAEHLIN, *Das Heil der Welt*, dans *Schriften d. Theol. Konvents Augsburg. Benekenntnisses*, n° 3, Berlin-Spandau, 1951, pp. 5-26; G. WEHRUNG, *Welt und Reich*, *Stuttgart*, 1952. — Calviniste : W. A. VISSER 'T HOOFT, cité note précédente. Et cf. encore J.-Ph. RAMSEYER, *Signification de la création* : *Verbum Caro*, 6 (1952), pp. 97-107.

23. Dans le latin des scolastiques : *executio potestatis*. Ainsi saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, III^a, q. 59, a. 4, ad. 2.

24. C'est le sens de tant de miracles de l'Evangile, signes de l'approche du Royaume de Dieu.

mort (I Cor., xv, 26, 54). Il sera aussi réconciliation, paix, communion, dépassement ou suppression des extériorités et des oppositions dans lesquelles nous nous débattons.

2) Fruit de l'exercice effectif plénier de la Seigneurie du Christ, le Royaume doit unir les deux réalités actuellement séparées de l'Église et du Monde, l'ordre créationnel et celui de la Rédemption. Il sera inauguré, en effet, par la Parousie glorieuse du Seigneur, qui sera comme la réalité de sa Résurrection étendue au Monde. Qu'est-ce à dire, sinon une emprise de l'Esprit sur les réalités créationnelles elles-mêmes ? Qu'est-ce à dire, sinon la réalisation de la Gloire de Dieu, l'établissement véritable de son Règne ? Ah! comme nous avons besoin que le Seigneur revienne pour tout sauver, pour essuyer toute larme (Apoc., xxi, 4). *Marana tha!* Seigneur, viens! prie l'Eglise (I Cor., xvi, 22; Apoc., xxii, 17, 20; *Didachè*, x, 5-6).

Règne eschatologique, parousiaque, au sens où saint Paul entend, par Parousie, le retour final et glorieux du Seigneur, analogue à l'entrée triomphale d'un souverain dans une de ses villes. Cette consommation eschatologique ne sera pas seulement manifestation de ce qui existe déjà *in mysterio* (Heb., i, 8; Col., iii, 3-4; I Jo., iii, 2). Elle comporte des actes nouveaux de la puissance royale du Christ : précisément, l'exercice de cette *puissance*, non seulement pour la résurrection des corps, pour la transfiguration du Monde, mais sous sa forme coactive, pour se soumettre, dans la rigueur de la justice, ceux qui auront résisté à l'appel de la miséricorde.

Le Règne et donc le Royaume ne seront parfaits que quand « Dieu sera tout en tous » (I Cor., xv, 28). Saint Paul lie cette annonce immensément profonde de « Dieu tout en tous » à une nouvelle et dernière étape, celle de « la fin, quand le Christ remettra le Royaume à Dieu le Père, après avoir détruit toute Principauté, Domination et Puissance » (v. 24). Le Règne de Dieu comporte deux stades. Dans un premier stade, terrestre, sa réalisation se fait *in Christo*, « dans le Seigneur », mais le Seigneur tel qu'il est venu à nous, c'est-à-dire *in forma servi* : cf. *infra*, 3). Dans le stade final, le Règne doit être celui du Seigneur *in forma Dei*. Le Christ lui-même recueillera les fruits de la victoire qu'il a remportée à notre bénéfice; il séchera les larmes, il détruira le dernier ennemi, la Mort, il réduira les Puissances qui empêchent que Dieu soit vraiment et pleinement Dieu pour ses créatures. Et, s'étant soumis toutes choses, il remettra le Royaume à Dieu le Père, afin que Dieu soit tout en tous.

Le terme de tout, c'est la réalisation parfaite du plein Monothéisme, c'est-à-dire d'une totale et parfaite dépendance, joyeusement reconnue, de toutes choses, à l'égard de l'unique Source de tout être, de toute vérité, de toute bonté et de toute vie. Les choses, et l'homme qui les utilise, cesseront de se croire ou de se vouloir autonomes, source et fin de leur propre exis-

tence, de leur propre puissance; elles reconnaîtront alors que Dieu est Dieu, elles accepteront qu'il soit vraiment Dieu, pas seulement en Lui-même et pour Lui-même, mais en elles et pour elles. Ce sera vraiment le Règne, et donc le Royaume. Dieu sera tout en tous. Sans absurde et impossible panthéisme, mais par ce panenthéisme dont parlent plusieurs philosophes religieux[25]. Dieu fera tout en tous. Ce sera vraiment le Sabbat de la création et de l'Histoire, que les Pères ont chanté sous le nom de Huitième Jour (le premier d'un monde nouveau). Oui, un vrai sabbat, où nous nous reposerons de nos œuvres, c'est-à-dire où nous nous reposerons d'œuvrer par nous-mêmes, pour *tout* recevoir de Dieu, dans l'action de grâces[26].

On est bien obligé de reconnaître le caractère économique, temporaire, du Règne du Christ en tant que Christ : envoyé de Dieu et Serviteur souffrant. Son sacerdoce royal est un chemin jusqu'au trône de Dieu, il a encore un caractère médiateur (Heb., x, 20, etc.). Le Royaume, sous sa forme terrestre et préparatoire, est Royaume *du Christ*; sous sa forme finale parfaite, il sera Royaume de *Dieu*, c'est-à-dire du Père, du Principe sans principe : parfait Monothéisme[27]. Un peu comme, en Israël, on était revenu à la Seigneurie du seul Yahvé par-delà la parenthèse de la royauté davidique... Mais, à ce Règne de *Dieu*, l'humanité de Jésus est à jamais associée[28], et ceux qui lui auront été volontairement soumis y seront associés avec lui (Apoc., III, 21, et *passim*; Eph., II, 6; I Tim., II, 12)[29]. En régnant avec lui,

25. Sans doute la sophiologie de certains théologiens orthodoxes aurait-elle quelque chose à dire ici. Il n'en existe, dans la tradition catholique, que des amorces ou des parallèles fragmentaires. Réels d'ailleurs, mais relevant d'un autre climat de pensée.

26. Il faut lire ici les admirables textes des Pères : ORIGÈNE, *Com. in Cant.*, prol. (BAEHRENS, p. 84); *In Num. hom.*, XXIII, 4 (p. 216); comp. MAXIME, *Opusc. ad. Marinum* (*P. G.*, 91, 33 s.); S. AUGUSTIN, surtout, *De Civ. Dei*, XXII, 30, 4-5 (*P. L.*, 41, 803-804); *De Gen. ad litt.*, VI, 25-29 (34, 306 307). Comp. un auteur tout contemporain : « Toutes nos questions, toutes nos angoisses, tous nos ressentiments, n'ont qu'une origine : c'est que, pour nous, Dieu n'est pas Dieu (...). Le paradis, ce sera de voir comment Dieu est Dieu » (L. EVELY, *Notre Père...*, *Paris*, 1956, p. 19).

27. Il y a I Cor., XV, 24-25. Mais il y a aussi I Cor., XI, 3, « le Chef du Christ, c'est Dieu »; il y a Mat., XIII, 41 (règne messianique) et 43 (Royaume du Père), XXV, 34 (le Roi, le Christ, dit : Venez, les bénis *de mon Père*), etc. Jésus dispose le Royaume, mais c'est le Père qui en fixe l'échéance : Mat., XXIV, 36; Act., I, 7 (Dan., II, 21). Noter que dans le Nouveau Testament, *Dieu* signifie presque partout le Père (cf. K RAHNER, *Theos im N. T.*, dans *Schriften z. Theol.*, I, Einsiedeln, 1954, pp. 91-167; trad. franç. *Écrits théolog.*, Paris, t. I, 1959, pp. 11-111). Il va de soi que, si le Père est le Principe, le Fils et le Saint-Esprit sont inséparables de lui dans le parfait monothéisme.

28. Cf. Ps. CX et son usage dans le kérygme apostolique; Dan., I, 14; Apoc., I, 6 et *passim*. Comp. pour le thème du Temple : Apoc., XXI, 22. L'idée d'une royauté du Christ purement économique et transitoire a été soutenue par Marcel d'Ancyre et condamnée.

29. La Vierge Marie représente un cas privilégié de cette royauté spirituelle eschatologique des chrétiens. Le fondement de cette qualité privilégiée est sa vocation à être la Mère de Dieu, vocation à laquelle suit un degré

cependant, nous ne serons pas « Seigneur avec lui » : sa *Kyriotès* reste incommunicable.

3) *L'exercice « économique » (le régime terrestre de la Rédemption) de sa Seigneurie par le Christ comporte dualité de domaines, Eglise et Monde, une lutte (résistance des Puissances et de la Chair), et, chez le Christ lui-même, un mode sacerdotal de Serviteur souffrant.*

a) La Seigneurie que le Père a donnée au Christ est totale : elle le constitue Principe et Chef aussi bien du Monde que de l'Eglise. La distinction des deux n'est pas à prendre dans la royauté du Christ, mais dans l'acceptation qui en est faite ou n'en est pas faite. L'Eglise est la sphère du domaine du Christ où sa Seigneurie est reconnue et obéie, c'est-à-dire où il règne; le Monde est celle où cette Seigneurie est ignorée ou contrariée. Ainsi la Seigneurie du Christ est plus large que la sphère dans laquelle il règne, et donc que son Royaume. Même dans l'ordre eschatologique, le Christ a Seigneurie sur les enfers (cf. Phil., II, 10; Apoc., V, 13) alors qu'il n'y régnera pas, sauf par sa puissance exécutant les jugements de sa justice. Sur la terre, cependant, cette différence ne dépend pas uniquement des hommes. Le Christ lui-même, obéissant au plan du Père, n'a pas voulu exercer sa royauté en déployant une puissance qui lui eût permis de l'imposer par l'évidence et la contrainte de l'autorité[30]. Dieu respecte les libertés créées, dont l'Histoire est le champ d'exercice. Il n'use de sa pleine puissance que de façon occasionnelle, pour poser des « signes » et des sortes d'anticipations du Royaume qui vient (les miracles). Sa Royauté, telle qu'il l'exerce dans l'économie de l'Histoire humaine, est comme voilée, rendue faible et « kénotisée » par sa mission de Serviteur souffrant et de Sauveur par la Croix. Jésus s'est appelé lui-même de préférence « le Fils de l'Homme » : il mettait, dans ce titre, tout à la fois l'idée d'un être *céleste* investi d'une Seigneurie totale (Dan., VII, 13-14)[31] et celle du Serviteur souffrant d'Isaïe. La Sagesse créatrice et royale est ici-bas sagesse de la

suréminent de grâce et de perfection spirituelle, qui place Marie au-dessus de tous les hommes, au-dessus des anges, au-dessus de toutes les autres créatures qui ne sont que des créatures. Mais cette royauté de Marie reste : 1° participée du Christ; 2° de même ordre que celle de l'Église et des chrétiens. Elle n'est pas une Seigneurie souveraine, comme celle du Christ : lui seul siège « à la droite *de Dieu* ».

30. Il est Roi, non de puissance, mais de vérité (Jo., XVIII, 36-37). Jésus refuse qu'on le proclame roi (Jo., VI, 15), il évite l'ambiguïté du titre messianique de « fils de David », il interdit au démon de proclamer sa qualité de Christ (Mat., XVII, 1-9; Luc, IV, 41); il refuse de juger les questions d'héritage, etc.

31. Cf. A. Feuillet, *L'Exousia du Fils de l'Homme (d'après Mc, II, 10-28, et par.)* : *Rech. Sc. relig.*, 42 (1954), pp. 161-192.

Croix, parce que le plan de Dieu est d'entrer dans les conditions du péché et de ses suites peineuses, pour en remporter victoire; il est celui d'un salut par la Croix, d'une vie sortant d'une mort[32] (or la Sagesse consiste à participer au plan de Dieu, qui *est* Sagesse).

Tous, nous reconnaissons l'ambivalence de la notion néotestamentaire de « Monde » (cf. Sasse, dans *Th. Wb. z N. T.*, III, pp. 887 s., etc). Nous croyons pouvoir distinguer trois acceptions :

— la réalité créée en elle-même, la Création (*die Schöpfung*);

— les créatures en rébellion contre Dieu. Soit que le Nouveau Testament dise « *ce* Monde » pour désigner le monde existentiel tel qu'après la chute il se trouve, concrètement, sous le signe du mal (*ho kosmos outos* = *ho aiôn outos* : cf. Rom., XII, 2; I Cor., I, 20; II, 6, 12; III, 18 s.; VII, 31; X, 11; Gal., I, 4; VI, 14) —, soit qu'il dise simplement « le monde », au sens biblique ou religieux : c'est alors le monde des hommes. Cf. aussi *infra*, à propos des Puissances.

— En tant que « ce monde » se trouve sous la Rédemption du Christ, donc dans son rapport au Christ et au salut eschatologique, le Nouveau Testament dit volontiers « tout », (*ta*) *panta* : Rom., XI, 36; I Cor., XI, 12; XV, 27 s.; II Cor., V, 18; Eph., I, 10 s., 23; III, 9; IV, 10, 15; Col., I, 6 s., 20; Phil., III, 21; Comp. I Tim., VI, 13; Heb., I, 3; II, 8; Jo., I, 3; Apoc., IV, 11. Tout l'optimisme chrétien, optimisme christologique, se rattache à cette acception, qui rejoint, dans le Christ, le premier sens du mot Monde et l'optimisme initial de la Genèse.

b) Le Christ, notre Chef, trône dans le ciel, à la Droite de Dieu, il règne ici-bas dans l'Eglise, mais sa royauté est encore disputée sur la terre, « jusqu'à ce que Dieu ait mis ses ennemis sous ses pieds[33] ». Le Royaume terrestre du Christ est encore « occupé » par l'ennemi. L'Eglise en est comme le « Maquis », qui obéit aux ordres du Souverain légitime siégeant au loin, dans la Jérusalem d'en haut, celle qui est libre! et obéissant à ses ordres dans des conditions difficiles et onéreuses. Mais le Monde au deuxième sens que nous avons précisé, ignore la Seigneurie du Christ et lui résiste plus ou moins gravement.

On discute encore, parmi les exégètes[34], sur ce que représentent exactement les « Puissances » dont parle saint Paul. Chaque texte de l'Apô-

32. Cf. Luc, XXIV, 25 s.; Phil., II, 6-11; Col., III, 4; Heb., II, 9; I Pi., V, 1; comp. Ps. CX, 7, etc. De même la Parole est parole de la Croix (I Cor., I, 18).

33. Ps. CX, 1, si souvent cité dans le kérygme apostolique : Act., II, 34 s.; Mat., XXII, 44; Mc, XII, 36; Heb., I, 13; VIII, 1; X, 12-13; XII, 2; I Pi., III, 22; comp. encore Act., VII, 55; Rom., VIII, 34; Éph., I, 20; Col., III, 1, et C.-H. Dodd, *According to the Scriptures. The substructure of the N. T.*, London, 1952, pp. 34-35.

34. Cf. F. Keienburg, *Die Geschichte der Auslegung v. Römer 13, 1-7*, Gelsenkirchen, 1952, pp. 128 s. Depuis lors est paru H. Schlier, *Mächte und Gewalten im N. T.*, Freiburg, 1958.

tre a évidemment son contexte propre, et donc son intention : celui de l'épître *aux Romains* (ch. 13) vise les problèmes qui se posaient dans la capitale de l'Empire; celui des épîtres de la Captivité vise une gnose et veut affirmer, contre elle, que *même les Puissances* sont soumises au Christ comme au Chef absolu de toutes choses. L'accord peut, semble-t-il, se faire, sur cette interprétation assez ample : les Dunameis sont des forces, à la fois, ou alternativement, personnelles et collectives, supérieures et immanentes aux grandes réalités du Monde ou de l'Histoire[35]. Ces forces tendent à détourner la Création (dans laquelle l'Écriture ne sépare pas la Nature et les hommes) de son but voulu par Dieu, en la poussant à chercher l'accomplissement autonome de leur destinée, à vivre et agir par leur propre puissance (« Eigenmächtigkeit ») et en vue de soi-même seulement : bref, le contraire du plein Monothéisme, qui est théonomique. Les « Puissances » sont ce qui prétend jouer un rôle de chef allant jusqu'à donner un sens aux choses et à la vie des hommes, dans les seules limites du monde présent (comp. saint Jean Chrysostome, *Hom. 7 in 1 Cor.*, n. 1). Nous verrons plus loin (§ C) ce que cela représente concrètement. Signalons ici la parenté de tout cela avec la grande idée de saint Augustin, dont E. Bernheim a montré qu'elle a commandé le sentiment médiéval de l'Histoire : « *quarere quae sua sunt* » : « Deux amours ont fait deux cités... » (*De Civ. Dei*, XIV, 28; P.L., 41, 436).

Or, si le Christ a déjà remporté la victoire sur les Puissances (I Pi., III, 22), s'il a déjà reçu la royauté *du Monde* (Apoc., XI, 15), il est dit aussi de lui qu'il régne*ra* (*ibid.*), qu'il nous a délivrés, mais nous délivre*ra* de la mort (I Tim., VI, 15), qu'il a vaincu (Jo., XVI, 33; Apoc., III, 21) et qu'il vainc*ra* (Apoc., VI, 2; XVII, 14). Il y a une première victoire sur Satan (Jo., XII, 31), mais il doit y en avoir une seconde (Apoc., XII, 10). Bref, Jésus est le Seigneur du Monde, mais il doit encore le devenir, et il ne s'affirmera pleinement comme tel que lors de son retour en majesté et puissance. L'action de ses fidèles coopère à sa victoire tout au cours de l'Histoire : elle affaiblit la puissance de l'Occupant et fait reculer les bornes de son empire (cf. *infra*, § C). Et de même la prière des saints dans le ciel[36].

c) Ainsi, lorsque nous affirmons la Royauté du Christ sur le Monde, sa Seigneurie vraiment cosmique, nous savons qu'ici-bas cette Royauté n'est pas une domination de puissance (Mat., XXVI, 53; Jo., XVIII, 36), et Jésus a bien pris soin de dis-

35. La Sainte Écriture présente d'autres cas plus ou moins apparentés, d'une semblable indistinction : cf. Apoc., XIII et XVII, la Bête, le Faux Prophète, que le Christ doit vaincre.

36. Cf. Apoc., VI, 9-10; comp. Luc, XVIII, 7. La prière des saints hâte l'eschatologie, en même temps que le combat et l'activité missionnaire des fidèles sur la terre. Peut-être le règne de mille ans d'Apoc., XX, 1-6, est-il à identifier avec le règne des saints (les martyrs), avec le Christ, dans le ciel, pendant le Temps de l'Eglise ? En tout cas, le Saint-Office a jugé que le millénarisme mitigé « *tuto doceri non potest* » (décret du 20 juillet 1944 : *Acta Ap. Sedis*, 36 (1944), p. 212).

tancer son autorité de tout pouvoir de type temporel (cf. Mc, x, 42 s.; Luc, XXII, 25 s.; Jo., XIII, 12 s.). C'est la Royauté du Serviteur souffrant, c'est-à-dire d'un roi-prophète (cf. Jo., XVI, 37) et victime. On aimerait reprendre ici la très jolie expression du Songe du Vergier (I, 64), disant que le Christ n'a pas été « seigneur seigneurisant en la temporalité ».

La Royauté du Christ est sacerdotale et prophétique, tout comme son sacerdoce est prophétique et royal, et sa qualité de prophète, royale et sacerdotale. On ne peut pas plus séparer les trois fonctions du Christ, entre lesquelles il existe une sorte de « périchorèse », qu'on ne peut disjoindre les quatre propriétés de l'Eglise, qui se qualifient l'une l'autre réciproquement. Instinctivement, nous voudrions faire coïncider parfaitement la sainteté, la connaissance et la puissance, bref, les trois Ordres de Pascal (Frag., 793). Réellement, elles sont faites pour coïncider, mais, ici-bas, elles ne coïncident pas toujours : la puissance est parfois ignorante et maligne, la sainteté est généralement privée de puissance. D'ailleurs, quand il lui faut choisir entre les trois, l'homme charnel préfère la puissance, la richesse : Adam a sacrifié l'obéissance de la foi à son autonomie. Le Christ sacrifie le prestige royal à la soumission filiale. Il apparaît « dans son ordre de sainteté ». En sa *forma servi*, le Règne du Christ est plus prophétique et sacerdotal qu'impérial; sa Seigneurie, universelle et cosmique de droit, s'exerce surtout et directement dans l'ordre spirituel et religieux[37], dans le domaine des consciences, des libertés humaines (cf. Jo., XVI, 37) et, sauf exception, dans le domaine politique ou physique, seulement à travers les hommes, par le moyen de leur transformation intérieure. Jésus transforme le Monde, ici-bas, en convertissant et sanctifiant les âmes.

Tel est l'un des sens, par exemple, de passages comme Mat., IX, 1-8; Mc, II, 1-11, quand, au paralytique qui attend de lui sa guérison, Jésus dit : « Tes péchés de sont remis »; ou encore du choix que fait la liturgie latine, comme évangile de la messe votive pour la paix, de Jo., XX, 19-22 : la paix sur la base du pardon des péchés et de la conversion intérieure par le Saint-Esprit. Jésus agit surtout dans ce Monde comme Sauveur, et par les moyens du salut. L'*exousia* (cf. *supra*, n. 31) qu'il y exerce est d'abord celle par laquelle il pardonne les péchés et guérit les pécheurs. N'est-ce pas dans le même sens que Pie XI disait : l'Eglise n'évangélise pas en civilisant, elle civilise en évangélisant[38] ?

Aussi, bien que le Christ soit vraiment Seigneur du Monde, il exerce sa Royauté, dans l'entre-deux qui sépare son avènement d'humilité et son avènement de gloire, principalement *sur*

37. Comp. PIE XI, encycl. *Quas primas* : *Acta Ap. Sed.*, 1925, p. 600.
38. *Ad sensum* dans la lettre du cardinal PACELLI, secrétaire d'Etat, à la Semaine sociale de Versailles, 10 juillet 1936.

les hommes. Il règne dans le cœur des hommes. Faire que Jésus soit Roi consiste surtout, pour nous et pour l'Eglise, à faire régner Dieu *dans l'usage humain que nous faisons du Monde*, dans la valeur que nous lui attribuons. Aussi bien la Révélation nous parle-t-elle principalement du rapport spirituel que nous avons à réaliser avec Dieu, sur la base de la foi, et du *sens* qu'a notre vie dans le Monde au point de vue de ce rapport.

La condition des disciples suit celle du Maître (Mat., x, 24; Luc, vi, 40). La foi, la consécration baptismale, la célébration de l'eucharistie, les mettent dans le Royaume du Christ (Col., i, 13), elles font d'eux un sacerdoce royal (I Pi., ii, 9). Nous régnerons avec le Christ glorifié, d'un règne de gloire, et même de puissance[39]. Nous jugerons même les anges (I Cor., vi, 2-3). Même en ce règne de gloire, nous chanterons, à la Seigneurie du Christ, la louange qui n'appartient qu'à lui. De toute façon, nous ne serons glorifiés avec lui que si nous nous associons à ses souffrances, à son humble service d'amour, si nous acceptons les conditions humiliées de la foi, dans lesquelles il y a plus de questions ou de difficultés que de solutions, et celles de l'amour, qui donne plus de bienfaits qu'il n'en reçoit, et surtout qu'il n'en attend. Ici-bas, la royauté du chrétien sur le Monde est surtout spirituelle : elle consiste surtout à le servir dans l'amour, en son sens de création de Dieu, faite pour Dieu, et à le mépriser, éventuellement même à le quitter, en son sens de monde pervers ou ambigu.

B) La Seigneurie du Christ sur l'Eglise

Sans définir ici les thèses d'une ecclésiologie, sans même préjuger d'une synthèse ecclésiologique, nous envisagerons successivement l'Eglise comme ministère et l'Eglise comme peuple fidèle : *Ecclesia congregans*, et *Ecclesia congregata* (*in Christo*) : étant entendu que ce sont là, non pas deux Eglises, mais deux aspects d'une même Eglise.

C'est parce que le Christ-Seigneur est le maître du Temps, c'est donc en raison de sa puissance royale qu'il exerce efficacement son office prophétique et son office sacerdotal *dans le Temps*. Le texte décisif est ici celui de la finale de Matthieu (xxviii, 18-20) : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde. » Expressément, Jésus fonde le triple ministère prophétique,

39. Cf. Dan., vii, 18, 22, 27; Mat., xxv, 34; comp. Luc., xii, 32; xxii, 29; Rom., v, 17; I Thess., ii, 12; Eph., ii, 6; Apoc., iii, 2; v, 10; xx, 6; xxii, 5. Et comp. *supra*, n. 29.

sacerdotal et royal, des Apôtres, et l'efficacité salutaire des actes de ce ministère[40], sur la souveraineté de sa puissance royale. Si les ministères de l'Eglise peuvent avoir valeur pour la vie éternelle, c'est parce que la Seigneurie du Christ domine à la fois la terre et le ciel.

Les ministères institués remis aux Apôtres ne sont pas les seuls qui édifient l'Eglise. Il existe une très grande variété de dons faits en vue de l'utilité commune : les listes qu'en donne saint Paul ne sont pas exhaustives. C'est *le Seigneur* qui les distribue (I Cor., XII, 4), tout comme il donne à chacun sa mesure de foi (I Cor., III, 5). C'est son autorité de *Kyrios* que les Apôtres invoquent pour agir eux-mêmes avec autorité en matière de doctrine ou de gouvernement pastoral[41]. C'est l'autorité du *Kyrios* qui fonde celle des actes des ministères.

Dans la suite de ce que nous venons de dire, il est un point sur lequel nous désirerions que se porte l'attention des Commissions d'étude du Conseil. Sans doute y aurait-il là un lien nouveau entre le travail, plus ecclésiologique, de la section *Foi et Constitution*, et celui, plus christologique et missiologique, de l'ensemble du Conseil.

La Seigneurie totale du Christ, qui est aussi prophétique et sacerdotale, fonde les pouvoirs apostoliques, elle fonde les sacrements (cf. par exemple Jo., III, 3-7, référé à I, 12 s.), elle fonde la prédication chrétienne comme douée de force (Rom., I, 16; Eph., III, 7, etc.), même dans sa faiblesse; elle fonde la solidité des promesses dont vit l'Eglise. Une de ces promesses, la principale à certains égards, est celle qui est contenue en Mat., XVI, 18-19, qu'il ne faut pas séparer de XXVIII, 18, 20 (et aussi Jo., I, 13). Nous voyons, dans cet ensemble de réalités ecclésiales, qu'il serait trop long de détailler ici, la constitution de l'Eglise comme une institution divine posée dans le Monde : une institution *de droit divin*, dont le fondement n'est, ni la chair, ni la volonté de l'homme, mais le Père exerçant sa Seigneurie par et dans la Seigneurie qu'il a donnée au Christ en propre (« Mon Père qui est dans les cieux. Eh bien, moi, je te dis... » : Mat., XVI, 17-18)[42]. La Seigneurie du Christ ne s'exerce

40. Comp. Mat., XVI, 19; XVIII, 18 (+Jo., XX, 23), et la péricope Mc, I, 1-12 (= Mat., IX, 2-8; Luc, V, 17-26), sur laquelle cf. *supra*, n. 31.

41. Cf. I Cor., I, 10; V, 4; VII, 10, 12 et 25; IX, 14; XV, 23; I Thess., IV, 15; et cf. II Cor., X, 8; XIII, 10; Le *Kyrios* qualifie les Apôtres pour être ministres d'une Nouvelle Alliance : II Cor., III, 6.

42. Reproduisons ici, pour sa densité et son caractère suggestif, ce texte d'un juriste catholique : « In der grossen Geschichte der römischen Kirche steht neben dem Ethos der Gerechtigkeit auch das der eigenen Macht (...). Die Kirche will die königliche Braut Christi sein; sie repräsentiert den regierenden, herrschenden, siegenden Christus. Ihr Anspruch auf Ruhm und Ehre beruht im eminenten Sinne auf dem Gedanken der Repräsentation (...). Dass sie Christus nicht als einen Privatmann und das Christentum nicht als Privatsache und reine Innerlichkeit auffasst, sondern zu einer sichtbaren Institution gestaltet, das ist der grosse Verrat, den man der römischen Kirche zum

pas seulement de façon verticale et charismatique, ce qu'elle fait d'ailleurs (cf. Gal., I, 1, 12, etc.) — et notre ecclésiologie formelle (mais non la *vie* de l'Eglise) n'en tient peut-être pas assez compte! —, elle s'exerce aussi selon l'horizontale du Temps. Comme grandeur se manifestant corporellement dans l'Histoire, mais ne venant pas de l'Histoire, comme grandeur fondée dans le droit divin pascal et eschatologique du Royaume dont le Roi l'a posée en terre, l'Eglise représente dans le Monde la Royauté prophétique et sacerdotale de Jésus-Christ. Ceux qui acceptent cette Royauté dans la foi acceptent aussi celle, toute subordonnée, mais réelle, que le Seigneur a communiquée à son Epouse sous forme d'autorité spirituelle. Le baptême nous inscrit au Royaume de Jésus-Christ, il nous incorpore dans l'armée lumineuse des « saints » (Col., I, 12-14) : il nous constitue en même temps membres de l'Eglise, soumis à ce qu'elle représente de l'autorité prophétique, sacerdotale et royale du Christ. Il n'est pas étonnant que, prolongeant le schéma néotestamentaire, johannique surtout[43] : Dieu Père (Monothéisme) → Jésus-Christ → Apôtres et Eglise, un saint Clément de Rome, contemporain des Apôtres, un saint Ignace d'Antioche, puis Tertullien, saint Cyprien, etc., aient situé l'obéissance aux diacres, prêtres et évêques, dans la ligne même ou la trajectoire de l'obéissance au Christ et au Père. Le Monothéisme royal, devenu christologique, a finalement une représentation ecclésiologique.

Est-ce à dire que l'Eglise, étant Epouse et Corps du Christ, serait Reine sur le Monde, *comme* il est lui-même Roi ? Si le second Adam a l'Eglise pour Nouvelle Eve (donnée patristique commune), le *Kyrios* aurait-il pour associée, une *Kyria* ? (cf. 2 Jo., I!). Il est arrivé parfois, au moyen âge, que certains théologiens ou canonistes poursuivent cette assimilation de « l'Eglise » au Christ, grâce à un raisonnement déductif tout abstrait, et aboutissent à des thèses de *Weltherrschaft*. Des études historiques récentes ont montré que cela a été beaucoup plus rare que ne l'avaient cru les historiens, protestants surtout, de la fin du XIXe et du début du XXe siècle; elles en ont exonéré en particulier Grégoire VII et Innocent III[44]. En vérité, l'Eglise a bien reçu une communication de la Royauté du Christ; son prophétisme et son sacerdoce sont également royaux. Mais cette

Vorwurf macht » (C. Schmitt, *Römischer Katholizismus u. politische Form*, München, 1925, p. 43). Plus théologiquement : J.-P. Michael, *Jesus Christus, Erlöser und Gesetzgeber* dans : *Wort und Wahrheit*, 8 (1953), pp. 581-591.

43. Jo., XVII, 18; XX, 21; comp. IV, 38 (comp. XVII, 18, 26, amour; X, 14-15, connaissance; Apoc., III, 21; II, 26, 28, gloire). Et voir R. Brechet, *Du Christ à l'Eglise. Le dynamisme de l'Incarnation dans l'Evangile selon saint Jean : Divus Thomas* (Piacenza), 56 (1953) (pp. 67-98).

Comp. Luc, XXII, 29-32; Rom., I, 3-6; I Cor., III, 23; Acta., IX, 4.

Clément, Cor., XLII, 1-2; Tertullien, *De Praescr.*, 21, 4.

44. Mais non Innocent IV, et peut-être également Boniface VIII.

participation laisse sa transcendance à la royauté, au prophétisme et au sacerdoce souverains du Christ, et elle est strictement mesurée par l'institution positive du Seigneur, selon l'économie disposée par le Père. Sa loi, que l'esprit charnel tend évidemment toujours à oublier, sans compter le poids des situations historiques, est celle même que formule l'Evangile: « *Ministrare, non ministrari.* » La royauté ainsi communiquée à l'Eglise est, dans l'*Ecclesia congregata* ou la *Societas fidelium*, essentiellement spirituelle (cf. *supra*); dans l'*Ecclesia congregans* ou institution apostolico-hiérarchique, elle consiste dans une autorité *religieuse*, mesurée par les finalités du salut et de la mission spirituelle de l'Eglise. Mais elle est réelle dans cet ordre.

Dans une société pleine d'idées laïcistes, comme est la nôtre, il faut rappeler que Jésus-Christ est une autorité, qu'il a légiféré, qu'il a posé, dans le Monde, un peuple et un royaume dont le principe d'existence, non seulement intérieur et spirituel, mais juridique aussi, est divin. Dans une société individualiste jusqu'à l'anarchie, comme est la nôtre, il faut, sans négliger le thème si profond de la liberté chrétienne, rappeler l'idée chrétienne de l'obéissance. L'obéissance n'est qu'un cas de ce que nous avons à faire les uns pour les autres, les uns par les autres, en vue de notre destinée commune selon le plan de Dieu; elle réalise une part importante de la vérité des rapports inter-membres dans un corps différencié et ordonné (Dieu n'est pas un Dieu de désordre... I Cor., XIV, 33). Elle réalise, en même temps que l'emboîtement des membres dans ce corps, une reconnaissance de la Seigneurie du Christ, Maître de l'ordre. Aussi, s'adressant aux femmes, aux enfants, aux esclaves, mais aussi aux fidèles à l'égard des chefs de communautés, saint Paul leur recommande d'obéir « dans le Seigneur », tout comme il demande aux époux, aux maîtres, aux supérieurs, de commander « dans le Seigneur[45] ». Chaque chrétien rencontre le Christ en ses frères et en ses supérieurs (même difficiles! I Pi., II, 18) ou ses subordonnés, et il est appelé à réaliser sa vie comme vie « dans le Seigneur », en cette situation et ces rencontres mêmes. Au surplus, est-il clair que l'obéissance n'est pas la seule vertu de la vie chrétienne, non plus que la solution de toutes les questions.

La Royauté du Christ n'est pas seulement *dans* l'Eglise, communiquée partiellement à l'Eglise, elle est aussi *sur* l'Eglise. Le Nouveau Testament exprime en effet le rapport existant entre le Christ et l'Eglise, selon deux lignes, qu'il ne sépare d'ailleurs pas. Les Evangiles synoptiques nous montrent le Christ comme ayant avec ses disciples surtout un rapport d'autorité ou de puissance. Saint Jean nous le montre fondant, entre

45. I Cor., VII, 21-23; Éph., VI; Col., III, 22 s.; Tit., II, 9-10; I Pi., II, 18. Dans l'ordre ecclésial : Heb., XIII, 17; I Cor., XVI, 16; Phil., II, 29-30; I Thess., V, 12-13; I Tim., V, 17, etc.

lui et les siens, un rapport d'identité mystique (cf. ch. xv). Ces deux rapports sont unis dans la notion d'Epouse, ou dans celle de Corps, qu'affectionne saint Paul. L'Apôtre montre, d'un côté, l'Eglise comme Corps du Christ, ayant une identité mystique, c'est-à-dire spirituelle et secrète, avec le Christ, d'un autre côté, le Christ comme Tête ou Chef de ce Corps, Seigneur de l'Eglise [46].

« Chaque jour le Seigneur adjoignait à la communauté ceux qui seraient sauvés » (Act., II, 43). Le *Kyrios* dirige lui-même toute la vie et la croissance de son Eglise. Il n'est pas un fait de foi ou de charité, dans le Monde, qui ne suppose et n'engage un acte de connaissance et de volonté de la part du Seigneur Jésus. C'est lui qui convertit, soit en coopérant souverainement à l'action apostolique (cf. Mc, XVI, 20, et le cas, par exemple, de Lydie, Act., XVI, 14), soit en précédant l'apostolat : cas, par exemple, de la conversion de Paul, ou de Corneille (Act., 9 et 10), où il est notable que, si le Seigneur agit avec une initiative souveraine, il dispose tout en vue d'une incorporation à l'Eglise instituée.

Le Seigneur mène aussi souverainement, dans ses grandes lignes et ses moments décisifs tout au moins, la vie historique de son Eglise. Instituant la fête annuelle du Christ-Roi en 1925, année du seizième centenaire du Concile de Nicée, Pie XI voyait, en celui-ci, une victoire du Christ-Roi sur l'hérésie [47]. C'est dans le même sens que Pie XII déclarait sa conviction que sa condamnation du communisme athée serait ratifiée lors du Jugement (Message de Noël 1951). Ce ne sont que deux exemples. On pourrait évoquer mille faits de la vie de l'Eglise, dans lesquels il serait permis de voir une de ces visites, pour le jugement ou la miséricorde, dans lesquelles, en deçà de sa Parousie glorieuse, le Seigneur revient sans cesse dans l'Eglise et dans le Monde [48]. N'est-ce pas ce que nous attendons et implo-

46. Il est très important de noter à ce sujet que la notion de *Képhalè*, en son application au Christ, n'est pas introduite par saint Paul, comme une élaboration de la comparaison du corps, comme si le Christ était, *dans le corps total*, ce qu'est la tête dans notre organisme. Elle relève thématiquement d'un autre contexte et d'une autre préoccupation : de la volonté d'affirmer que le Christ est *au-dessus* de l'Église, *au-dessus* des Puissances.

47. Encycl. *Quas primas* : *Acta Ap. Sedis*, 17 (1925), pp. 595, 607.

48. Bien des passages de l'Évangile, antérieurs, semble-t-il, aux textes pauliniens sur la Parousie, le retour du Christ en son Règne commence aussitôt après qu'il a quitté ce monde et a été intronisé à la Droite de Dieu. Il y a une vérité de la session et de la soumission des ennemis (Ps. CX, 1), de la venue sur les nuées (Dan., VII, 13; Mc, XIV, 62, etc.), qui est coextensive au Temps de l'Église. Voir A. Feuillet, dans *Rev. bibl.*, 56 (1949), pp. 72-73; *Rech. Sc. relig.*, 42 (1954), p. 186, et *Le sens du mot Parousie dans l'Évangile de saint Matthieu. Comparaison entre Mat.*, XXIV, *et Jac.*, V, *1-11*, dans *The Background of the N. T. and its Eschatology... in hon. of C. H. Dodd*, Cambridge, 1956, pp. 261-80. Comp. Fr. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo, 1950. Des textes comme Mat., X, 23; XVI, 28; XXIV, 30, 34; XXVI, 64, parlent d'un retour du Christ pour exercer un jugement dans son peuple, différent du

rons tous, dans la grande espérance œcuménique : une parousie, non de jugement, mais de miséricorde, qui serait éminemment un acte royal du Christ, s'il est vrai que la Paix, l'Unité d'un peuple, sont le but dernier du pouvoir et du gouvernement de son roi.

L'apostolat est un pur *ministère*[49]. On peut appliquer à toute l'Eglise, à tout ce qui se fait en elle par les ministères, ce que saint Thomas d'Aquin écrit, à propos du rejet, par les Grecs, de la primauté du pape et du *Filioque* : ces deux erreurs, dit-il, traduisent une même méconnaissance. « En effet, le Christ, Fils de Dieu, se consacre *son* Eglise par *son* Saint-Esprit, il lui en imprime la marque comme celle d'un sceau spirituel; et semblablement le rôle du Vicaire du Christ, celui de la primauté et de la charge qu'il exerce, est, en fidèle ministre, de *garder toute l'Eglise soumise au Christ*[50]. » Le Saint-Esprit et le ministère ont, en effet, été, chacun en son ordre, disposés par le Christ pour faire son œuvre, l'un au-dedans, l'autre au-dehors, de façon accordée et dans une espèce de concélébration[51]. L'envoi du Saint-Esprit est, comme celui des Apôtres, un acte *royal*[52]. Cet envoi remplit l'entre-deux de Pâques et de la Parousie, qui est le temps de l'Eglise et le temps de la Mission. L'Esprit du Christ et l'Eglise du Christ, qui procèdent tous les deux, comme « envoyés » de l'Incarnation et de la Pâque du Seigneur, œuvrent, dans cet entre-deux, en vue du Règne du Christ, dont ils appellent la venue glorieuse (Apoc., XXII, 17).

On peut bien reconnaître que l'esprit charnel, qui est esprit de puissance et volonté de domination, a œuvré aussi dans l'Eglise, chez les hommes d'Eglise. A la faveur de l'instinct qui nous pousse à vouloir faire coïncider sainteté et puissance, ils ont parfois fait tourner le pur service de la Seigneurie du Christ en cléricalisme et en « ecclésiocratie ». L'Eglise doit sans cesse, par l'Esprit du Christ qui anime, en elle, de perpétuels renouveaux « spirituels », lutter contre le charnel d'elle-même, pour demeurer soumise à son Seigneur.

C) L'exercice de la Seigneurie du Christ sur le Monde

Nous savons que, si la Seigneurie du Christ est totale, elle admet, dans l'économie présente, la dualité d'une Eglise et

retour eschatologique. Amos, Ézéchiel (à propos du Reste), Daniel, connaissent déjà de telles venues.

49. Cf. II Cor., III, 6; XI, 23; Éph., III, 7; Col., I, 23.

50. *Contra errores Graecorum : Opera*, éd. de Parme, t. XV, p. 256. Retenir, de ce texte, la suggestion ecclésiologique positive, plus que la pointe polémique.

51. Voir Y. M-J. Congar, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, dans *Esquisses du Mystère de l'Église*, 2 éd., Paris, 1953, pp. 129-179.

52. Voir J. Bosc, *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ*, Genève, 1957, pp. 85 s.

d'un Monde. Les deux lui sont soumis, mais dans des conditions différentes. L'Esprit, dont l'emprise parfaite fera advenir le Royaume, est le principe propre d'existence et de vie de l'Eglise, il ne l'est pas du Monde. Cela suffit pour que l'Eglise soit, dès ici-bas, la cellule germinative du Royaume; cela ne suffit pas, tant que l'Esprit n'est donné qu'en arrhes, pour que le Monde soit tout entier Temple du Dieu vivant et Eglise. La Seigneurie du Christ sur le Monde s'exerce donc, ici-bas, selon deux registres irréductibles, normalement faits pour s'accorder, mais, de fait, souvent en conflit : dans les structures mêmes du Monde naturel, et par les structures ecclésiales. Il nous faut envisager séparément et successivement ces deux registres.

1) *La Seigneurie du Christ sur le Monde s'exerçant dans les structures créationnelles du Monde.*

Ce que nous savons du transfert des affirmations monothéistes au Christ, d'une part, et, d'autre part, la façon dont saint Paul et saint Jean parlent du Christ comme de la Sagesse ou de la Parole par laquelle Dieu a créé, fait subsister et gouverne toutes choses, tout cela nous permet d'affirmer le fondement christologique de toutes les énergies de la Création, de toutes les puissances et autorités du Siècle[53]. A travers elles, dans les limites, bien sûr, de la légitimité de leur pouvoir et de leurs prescriptions, c'est au Seigneur que nous obéissons. L'Eglise catholique a prêché et pratiqué le loyalisme envers les autorités constituées, et le respect des choses.

a) *Ce* Monde, non seulement ne sait pas que le Christ est son centre de gravité et le guide de sa destinée : il refuse Jésus-Christ (Jo., I, 5, 11; III, 11; X, 26) et crucifie le Seigneur de gloire (I Cor., II, 8). Le cri des Juifs est le sien, il est le nôtre en tant que nous sommes charnels et lui appartenons : *Tolle eum!* Ôte-le de là! A la lettre, le péché ôte Dieu du Monde, tandis que l'action selon le vrai Monothéisme, c'est-à-dire selon le plan de Dieu, selon la grâce, y fait advenir Dieu en sa Seigneurie. L'Evangile selon saint Jean nous montre le procès de Jésus comme devant continuer dans l'Histoire, le rôle du Saint-Esprit étant de manifester la justice de Jésus, de montrer que le Monde a eu tort de le condamner, et de conforter les témoins du Christ dans ce gigantesque débat (Jo., XVI, 8-11[54]).

53. Les textes du Nouveau Testament sur le pouvoir politique ne sont pas expressément christologiques : Rom., XIII, 1-7; I Tim., II, 2; Tit., III, 1; I Pi., II, 13 s. (où *dia ton Kyrion* se réfère sans doute à l'enseignement et à l'exemple du Christ); Jo., XVIII, 33-37. La tradition (en Occident, surtout à la suite de Gélase) (Jaffe, 632 et 701), la liturgie (des sacres, en particulier), l'art, tant en Occident qu'en Orient, finalement, en partie, la théologie médiévale, ont souvent explicité le fondement christologique du pouvoir temporel.

54. Cf. Théo Preiss, *La justification dans la pensée johannique*, dans *Hom-*

Ce Monde a son Prince, que le Nouveau Testament désigne sous différents noms[55]. Il a beau être déjà vaincu par le Christ[56], et l'être sans cesse, par le même Christ, dans la fidélité des chrétiens[57], « il poursuit son œuvre en ceux qui résistent » (Eph., II, 2). Nous savons qu'avec leurs suppôts humains, la Bête, le Faux Prophète, l'Antéchrist..., le Prince de ce Monde et les Puissances détournent la Création de suivre la loi de Dieu, d'obéir au « Monothéisme conséquent » dont la formule, qui suffit à tout dire, est : Que Dieu soit Dieu! Ils poussent les créatures de Dieu à se vouloir autonomes. Mais comme, dans l'homme, quand les diverses énergies psychiques ou physiques, au lieu de se subordonner et de s'harmoniser, prennent leur indépendance, il se produit une maladie, physique ou psychique, de même la créature autonome est réellement pervertie et malade, quelles que soient ses apparentes réussites. Les possédés de l'Evangile sont aussi des malades, des hommes dégradés[58].

C'est surtout dans le monde humain que les Puissances marquent des points. En se servant du vieil appât de l'autonomie absolue (Gen., III, 5), le Prince de ce Monde et ses suppôts poussent l'homme à remplacer les attitudes théonomiques par la poursuite d'objectifs tentateurs. Ce sont les idoles de toujours : la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la richesse (I Jo., II, 16). La sainte victoire du Christ en sa triple tentation, qu'il serait facile de mettre en rapports avec la triple concupiscence, est aussi un fondement de sa Royauté. Le démon aurait voulu entraîner Jésus vers l'idée d'une messianité de puissance et de prodige, mais Jésus demeure dans l'obéissance au Père.

Autre démon de toujours : la recherche d'autojustification, dans laquelle on a pu montrer un des grands ressorts de l'Histoire[59]. Il y a enfin les démons religieux : non seulement ceux de l'idolâtre, mais ceux des fausses représentations de Dieu, contre lesquelles les prophètes d'Israël ont mené un combat si dur : Dieu dégradé en sécurité sentimentale ou sociale, en Cérès de bonnes moissons ou en Mercure de vents favorables...

Mais il y a les idoles plus particulièrement modernes ou contemporaines. Parfois, des choses bonnes en soi, mais auxquelles l'homme attribue une valeur qui, elle, n'est pas selon

mage et Reconnaiss. à K. Barth, Paris-Neuchâtel, 1947, pp. 100-118; M. F. BERROUARD, *Le Paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant* (Jo., XVI, 8-11) : *Rev. Sc. philo, théol.*, 33 (1949), pp. 361-389 (bibliogr.).

55. Jo., XII, 31; XIV, 30; XVI, 11; I Jo., V, 19. — Dieu de ce monde : II Cor., IV, 4; comp. Éph., II, 2; VI, 12 (l'esprit du mal dont le séjour est entre le ciel et la terre).

56. Jo., XII, 31; XVI, 11 et 33; Éph., I, 21; Col., II, 15; I Pi., III, 22; Heb., II, 14.

57. Cf. Col., I, 13; II, 20; I Jo., II, 13-14; IV, 4; V, 5, et l'Apocalypse.

58. Voir Mat., IX, 2, et IV, 24; VIII, 16; Luc, XIII, 16; Act., X, 38; I Jo., III, 8.

59. H. BUTTERFIELD, *Christianity and History*, London, 1949.

Dieu : une valeur de messianisme, et donc de salut dernier (la Bête, qui semble bien être la Puissance politique se voulant totalitaire et messianique, se fait adorer comme Dieu : Apoc., 13). Voici une liste, évidemment incomplète, des idoles qui, joinres à celles de toujours, attendent l'homme d'aujourd'hui (on y verra volontiers le lieu privilégié d'action des Puissances, s'il est vrai que le démon s'attache à dominer toutes les structures dans lesquelles l'homme trouve une démultiplication, en force, de ses choix et orientations) : Race, Classe, Nation, la Cause, le Parti, le Progrès, l'Humanité, parfois la Science, la Technique et le confort qu'elles procurent. L'Argent, qui, avec l'esprit de possession, est, dit saint Paul, une idolâtrie (Col., III, 5; Eph., V, 6). Eventuellement, le Corps, la Santé. Puis, en matière religieuse même, le juridisme, le légalisme, qui favorisent une sorte de remplacement de la fin par le moyen; la superstition, la religion ritualiste (cf. Gal., IV, 8-10), enfin certaines gnoses ou fausses mystiques...

b) Vaincues, domptées, les Puissances rentreront dans le triomphe du Christ. La Création, en tant qu'affranchie des conditions ambiguës ou pécheresses de *ce* Monde, en tant qu'elle est simplement *ta panta*, doit être ramenée, sous le Christ comme Chef, à l'accomplissement du plan de Dieu. D'autre part, même à travers l'histoire de *ce Monde*, les pouvoirs de la cité terrestre font l'œuvre de Dieu en réprimant le mal (c'est une fonction du Christ : I Thess., IV, 6, *ekdikos*, même mot qu'en I Pi., II, 14) et même en favorisant le bien (cf. n. 53). L'honneur rendu au roi apparaît en I Pi., II, 17, apparenté à la crainte de Dieu. Dans les ordres naturels légitimes et authentiques, le fidèle voit Dieu et trouve Sa volonté.

Les hommes qui, sans connaître Dieu dans le Christ, cherchent la justice, honorent aussi sa Seigneurie, mais sans le savoir et sans lui rendre gloire; ils risquent, par le fait, d'attribuer à des idoles la gloire qui n'est due qu'à Dieu (cf. Rom., I, 18-23). C'est donc dans l'ambiguïté, dans un danger de favoriser le *règne* des idoles et du péché, que les hommes étrangers à la connaissance de Dieu et de Jésus-Christ font l'œuvre de leur volonté royale, dans les structures de la Création. Il y a pourtant quelque chose de positif au regard du Royaume de Dieu dans toute œuvre de justice authentique. Guérir les malades, connaître et faire connaître la vérité naturelle des choses, faire régner une justice humaine, supprimer les différentes formes de l'esclavage et libérer l'homme, mettre à la disposition des autres plus de biens de la Création : autant d'activités qui, dans la mesure où elles sont authentiques, font réellement l'œuvre de Dieu, tout en comportant les risques d'ambiguïté et d'ouverture au règne du péché, qu'on a dits. Dans son mouvement profond, l'Histoire humaine est, en somme, une recherche de ces deux bienfaits, de guérison ou d'intégrité, et d'unification ou de réconciliation universelle, que le Royaume compor-

tera pour la créature, mais en les produisant d'en-haut, alors que l'Histoire cherche à les obtenir d'en-bas, à partir des ressources de la créature elle-même. Pour autant que l'effort des hommes met en œuvre des énergies authentiques de la Création, et qu'il remplit le programme initialement donné de « multiplier, remplir la terre et se la soumettre » (Gen., I, 28), il travaille pour le Christ qui, Sagesse éternelle, englobe les intentions de la Création dans l'œuvre de sa Rédemption.

Aussi trouvons-nous dans la tradition chrétienne, et même chez saint Augustin, le thème des bienfaits naturels et celui des préparations naturelles de l'Evangile[60]. La doctrine catholique affirme la bonté radicale de la nature, sa proportion ou sa symphonie possible avec les dons gratuits de bien et de justice[61]. Le Verbe, le même qui s'est fait homme, est mort, ressuscité, monté aux cieux afin de tout remplir (Eph., IV, 10), éclairait tout homme venant en ce Monde (Jo., I, 9). Nous savons du reste combien ces éléments de nature sont de fait pénétrés d'impuissance, d'ambiguïtés, de distortions, qui viennent du péché. Il n'y a pas, concrètement, de monde naturel, mais un monde pécheur et racheté. Ceci est une thèse classique en théologie catholique. Mais, il faut le reconnaître, le danger existe facilement de faire tourner la légitime distinction de nature et grâce, en considération séparée et de parler de la nature comme si elle n'était pas celle d'une humanité pécheresse, en indigence du secours gracieux de Dieu.

Le thème des préparations évangéliques peut être envisagé de façon plus étroite que celui du droit naturel et de la bonté radicale des structures créationnelles : à savoir simplement dans le cadre du gouvernement divin du Monde en vue de la réalisation du Dessein positif de grâce *in Christo et in Ecclesia*. C'est un fait déjà évident dans l'Ancien Testament, qu'il existe des préparations historiques et, par là, aussi, un certain conditionnement historique des faits de l'Histoire du salut, auxquelles on peut reconnaître un caractère providentiel. Si cela est vrai au niveau biblique, cela est encore plus vrai dans la vie historique de l'Eglise, plus dépendante de l'Histoire humaine. Il y a là comme une préparation ou des anticipations (bien partielles!) de l'acte souverain par lequel le Christ, Maître du Temps, veut « recapiter » toutes choses, et donc amener l'Histoire même du Monde à servir son Règne. Mais il ne faut pas se cacher que souvent, au cours de l'Histoire, les faits humains conditionnent la vie

60. Notion admise par Pie XII, encycl. *Evangelii Praecones* du 2 juin 1951, nn. 58. 62.

61. Il n'y a pas là une attribution de bonté à la créature indépendamment du plan de Dieu — ce serait idolâtrie, négation du plein monothéisme —, mais au contraire une façon de rapporter à Dieu, au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au Dieu de Jésus-Christ, tout ce qu'il y a de bon dans la création. Comp. A. Auer, *Die Fülle der Zeiten*, dans *Theologisches Denken als Deutung der Zeit*, Salzburg, 1946, pp. 65 s.

du peuple de Dieu d'une manière néfaste, et qui tombera sous le Jugement. C'est le cas, en particulier, des divers syncrétismes, en Israël et dans l'Eglise : cf. I Cor., III, 10-17. Pour n'évoquer qu'un exemple, la façon dont l'union de l'Eglise avec des cultures ou des structures politiques nationales a, de part et d'autre, favorisé la rupture entre l'Orient et l'Occident chrétiens (en Occident, l'union avec un monde culturel et politique germanique).

2) *La Seigneurie du Christ s'exerçant sur le Monde par l'Eglise.*

L'assomption ou l'intégration, bref la récapitulation de ce qu'il y a de bien dans la Création et dans l'Histoire, sera le fait du Christ exerçant eschatologiquement la plénitude de sa Seigneurie universelle (« Heimholung der Welt »). Dès ici-bas, cependant, son Royaume se prépare, et quelque chose de cette intégration s'opère par l'action de l'Eglise, son Corps terrestre et son Epouse. De cette tâche de l'Eglise, nous voudrions présenter : *a*) la théologie et la pastorale; *b*) quelques très grandes lignes du développement historique.

a) L'Eglise n'a pas reçu la Royauté cosmique du Christ, encore qu'elle y participe à quelque degré. Elle ne transforme pas les structures physiques du Monde[62]. Elle agit sur l'homme, elle forme et transforme le cœur de l'homme[63]. Elle lui apprend

62. Une seule exception : les dons qu'elle eucharistie, fait dont on a exprimé l'aspect métaphysique par les mots *transformatio*, *conversio*, puis, en Occident, à partir du XIIe siècle, *transsubstantiatio*, mot dont l'équivalent existe aussi en Orient. Ce fait a un sens très profond. Le pain et le vin sont des éléments naturels (représentatifs de la création en sa beauté et sa joie), mais travaillés par l'homme. En eux, c'est comme des prémices du monde et du travail de l'homme qui, changés au Corps et au Sang du Christ, annoncent la récapitulation de *ta panta* dans le Christ. L'eucharistie est vraiment (et cela se trouve exprimé dans toutes les anciennes Anaphores) l'action de grâces universelle, pour tous les dons de Dieu, ceux de la création et ceux de la Rédemption, qui englobent et font aboutir les premiers. Certains, parmi nous, estiment que la transsubstantiation n'est pas une exception, mais plutôt le cas majeur de ce que l'Église fait, à quelque degré, par l'action de la liturgie : sacrements, sacramentaux, bénédictions, qui esquissent une « *sakramentale Weltgestaltung* » : cf. V. Warnach, *Kirche und Kosmos*, dans *Enkainia. Ges. Arbeiten z. 800 jähr. Weihegedächtnis d. Abteikirche Maria Laach*, hrsg v. H. Emonds, Düsseldorf, 1956, pp. 170-205.

63. Idée sur laquelle a beaucoup insisté Pie XII : encycl. *Summi Pontificatus*, 20 octobre 1939; allocution consistoriale du 20 février 1946 (*Acta Ap. Sedis*, 38 (1946), p. 143); discours au Xe Congrès international des sciences historiques (*ibid.*, 47 (1955), p. 675), etc. Déjà, comme cardinal Pacelli : lettre à la Semaine sociale de Versailles, 10 juillet 1936. — Pie XII a aussi développé l'idée corrélative que les institutions sociales sont le prolongement de l'homme, non l'inverse. Ainsi doit-on, d'abord, former la personne humaine, puis créer des institutions vraiment humaines. Et aussi qui répondent aux exigences de l'Évangile, car — troisième idée décisive — l'homme est total : celui qui agit en citoyen est aussi celui qui doit, en tout, se comporter en chrétien.

à donner une valeur « dans le Christ » au rapport que sa situation dans le Monde et dans l'Histoire lui donne à l'égard des choses, conformément à ce qui a été dit *supra* (A, 3 *c*). En particulier elle lui apprend à mettre sous un signe nouveau, salutaire, les suites douloureuses du péché : le travail pénible, les duretés de l'existence, les cataclysmes, la maladie, les souffrances, la mort. Elle manifeste et exerce la valeur guérissante de la grâce : elle est le bon Samaritain et l'Auberge du bon Samaritain. Elle revendique et exerce la liberté de créer au milieu de ce Monde, selon son génie propre, qui est celui de l'Evangile, des sortes d'îlots de grâce, qui sont comme des paraboles vivantes du Royaume de Dieu : œuvres hospitalières, communautés religieuses (dont la première communauté de Jérusalem a été historiquement le type), voire des ébauches de réalisations au plan social et politique (« Sur la terre comme au ciel... »), mais qui semblent proches de l'ambiguïté, et vouées à l'échec plus qu'au succès...

Généralement, l'Eglise n'entreprend pas *elle-même* l'organisation terrestre d'un certain Règne de Dieu dans les structures temporelles, mais elle agit auprès des hommes, par son prophétisme, pour les amener à exercer l'obéissance de la foi, même en leurs activités temporelles. Quand nous disons « l'Eglise », nous entendons *toute* l'Eglise, tout le Nouvel Israël que Dieu s'unit, comme son peuple (*Laos Theou*) au milieu et en face d'un Monde qui n'est pas son peuple (*ou laos* : I Pi., II, 10). Mais cette tâche, qui est la responsabilité de l'Eglise par rapport au Monde, incombe d'une façon plus rigoureuse, et aussi avec des possibilités plus qualifiées, à ce qui, dans l'Eglise, est *Ecclesia congregans* : le Magistère sacerdotal, qui appartient au pape et aux évêques.

L'Eglise s'adresse d'abord au Monde pour le convertir. On aimerait proposer ici une théologie de la Mission, mais cela demanderait un développement particulier. Par son effort missionnaire, elle s'efforce d'amener toutes les créatures spirituelles non fixées dans la révolte, à l'obéissance de la foi, et ainsi de rendre le plus possible le Royaume adéquat à la Royauté de son Seigneur. Elle adresse ensuite à ses fidèles, pour nourrir leur foi, une prédication tout à fait générale qui, du point de vue qui nous intéresse ici, comporte surtout deux grandes affirmations : celle du Dessein de Dieu sous la Seigneurie du Christ (cf. Eph., III, 8-12), celle du caractère relatif des choses terrestres, qui passent[64], et du devoir correspondant d'en user comme n'en usant pas, les yeux fixés sur le Royaume à venir[65]. L'Eglise apprend aux fidèles à voir le Monde avec des yeux chrétiens, « dans le Seigneur » : non de façon charnelle, mais comme un Monde du Père, dans la perspective du

64. I Cor., VII, 31; Rom., VIII, 18; II Cor., IV, 16-18.
65. Cf. I Cor., I, 29-31; II Cor., IV, 7-11; comp. VI, 4-10, et Jo., XVII, 9-19.

plein Monothéisme, et à user de tous les dons de Dieu avec action de grâces.

Cette prédication théologale et morale peut faire, elle a fait, des chrétiens. Elle ne suffit pas à répondre au désir qu'ont les fidèles d'aujourd'hui d'assumer chrétiennement leur temps. Ces fidèles ne vivent plus dans une situation de Chrétienté, situation où leur vie était comme à demi monastique, mais dans un Monde divisé, où les conflits et les recherches ont une intensité et un rythme inconnus autrefois, et qui, dans une très large mesure, a conçu l'ambition de construire son destin en dehors de toute idée de Dieu (le marxisme représente la pointe extrême de cette ambition, mais il n'est pas seul à en vivre). On peut vivre chrétiennement en ne s'occupant, ni de la Technique, ni de la bombe atomique, ni du drame de la division des chrétiens, ni des grandes idéologies politiques... Mais si l'on veut assumer chrétiennement son monde et son temps, tout cela pose à la conscience chrétienne des problèmes sur lesquels l'Eglise doit avoir une parole pour les hommes, dans le sens du plan de Dieu et de la Seigneurie de Jésus-Christ. Ce ne sera pas seulement une prédication théorique et générale sur ces points, si importants soient ces articles, mais une parole *pastorale*. Pie XII a beaucoup insisté sur cette réalité d'un magistère pastoral.

Le fait est que, depuis un siècle, les papes se sont appliqués à exercer ce magistère pastoral avec un soin et une ampleur que tous doivent reconnaître. Pie IX a dénoncé les idoles du Monde rationaliste, laïciste, et purement centré sur l'individu humain, issu de la Philosophie des Lumières et des idéologies jacobines. Léon XIII a indiqué les conditions d'un accord constructif entre la raison et la foi, entre l'Etat temporel et l'Eglise. Pie X a poursuivi une défense et illustration des principes traditionnels, dans le sens de sa devise *Instaurare omnia in Christo* (Eph., I, 10). Pie XI, lui, a pris pour devise de son pontificat *Pax Christi in Regno Christi*; il a institué la fête du Christ-Roi[66]; il a intensifié l'effort missionnaire dans le respect des cultures indigènes; il a condamné le Racisme et le Maurrassisme (Nietzschéisme); il a vigoureusement promu et organisé une action des laïcs visant à influencer toute la vie sociale, à orienter la pression sociale et jusqu'aux institutions ou aux lois, selon les exigences du christianisme, déclarant qu'un vrai laïcat d'Eglise serait le remède au mal du laïcisme. Pie XII enfin, avec pour devise *Opus justitiae Pax*, a, non seulement poursuivi les mêmes buts, mais proposé, en d'innombrables discours,

66. Encycl. *Quas primas* du 11 décembre 1925 : *Acta Ap. Sedis*, 17 (1925), pp. 593 s. L'encyclique affirmait fortement le caractère total et universel de la Royauté du Christ, mais, pour marquer que, sur terre, cette royauté est surtout spirituelle et que le Règne de Dieu réside dans le cœur des saints, la fête était fixée au dimanche précédant la Toussaint.

les lignes maîtresses d'un véritable humanisme chrétien dans l'univers de ce qu'il appelait la Seconde Révolution, celle de la Technique. Quand nous parlons ici d'humanisme chrétien, nous entendons, dans le sens du pape, que le rayonnement de l'esprit chrétien est universel, et qu'il est à chercher, non par des mesures extérieures d'autorité, mais dans une formation en profondeur de l'homme lui-même. Pie XII a traité, dans cette intention, du problème de la bombe atomique, du Communisme et de la Coexistence, de la Paix, de ses conditions juridiques et morales, de l'Europe et de l'Afrique en mal de trouver leur voie et leur unité, des Techniques médicales nouvelles et de leur usage humain, de la Liberté de la conscience (non, précisait-il, « liberté de conscience »), etc...[67].

Nous parlons surtout de l'action des papes, qui a été si remarquable. Il faudrait, mais ce serait infini, montrer tout le corps de l'Eglise œuvrant de façon analogue. Cet immense effort prophétique, dont l'Histoire, et finalement le Jugement, révéleront la portée, intègre les cinq moments suivants :

— entendre et recueillir les aspirations secrètes et inconscientes de la Création vers la révélation des fils de Dieu, ses gémissements en travail d'enfantement (Rom., VIII, 19-22), c'est-à-dire l'appel que, sans le savoir, peut-être même en le refusant, elle adresse à Celui qui, seul, peut la sauver, et qui a confié à l'Eglise le ministère de la réconciliation;

— dénoncer le caractère démoniaque des erreurs et des refus de *ce* Monde, sa volonté d'autonomie (*Eigenmächtigkeit*);

— par un enseignement basé sur les Saintes Ecritures et la Tradition de l'Eglise, qui englobent le droit naturel, indiquer la vraie nature des choses, les conditions de leur santé, et ainsi les rendre à leur authenticité;

— indiquer prophétiquement les possibilités chrétiennes du Monde dans lequel nous vivons, en montrant l'orientation possible, vers le Christ et vers Dieu, des mouvements qui le travaillent. Faire connaître le *sens* des choses et des grandes données de l'Histoire : non dans le monde clos et purement humain où les « Puissances » voudraient enfermer l'homme, mais en référence au Plan de Dieu. Préparer ainsi l'intégration au plan de Dieu et la recapitation de toutes choses sous leur Chef, le Christ (voir, en appendice, des exemples empruntés à l'action du pape Pie XII);

— proposer au Monde le service de l'Eglise; inciter les chrétiens à assumer ce service de sauvetage et d'accomplisse-

67. Nombreuses présentations synthétiques de cet enseignement prophétique de Pie XII, soit assez élémentaires (par ex. M. Fraigneux, *Pie XII et le Monde actuel*, Paris, 1953), soit fragmentaires, soit assez développées (*Von der Einheit der Welt. Das Programm Pius' XII, f. eine internationale Friedensordnung...* zusammengestellt v. K. Schmidthues. Freiburg, 1957). Voir la *Herder-Korrespondenz*, la *Documentation catholique*, la *Nouv. Revue théologique*, etc.

ment; armer les fidèles pour cela, par la doctrine, par des organisations appropriées, par une vie spirituelle et sacramentelle intense, et leur donner ainsi, adaptée au Monde et au Temps qu'ils veulent assumer chrétiennement, l'armure spirituelle dont parle saint Paul[68].

Cette parole prophétique, l'Eglise ne l'adresse pas seulement à ses fidèles. Sur eux, elle agit selon toutes les ressources de son sacerdoce et de son autorité juridictionnelle, qui ajoute à la valeur absolue de la doctrine une valeur d'obligation dans le cadre de la société ecclésiale; son prophétisme, lui, s'adresse également au Monde entier : aux chrétiens qui ne sont pas de sa Communion, à tous les hommes qui croient en Dieu, et mêmes aux autres, car en tous brûle une étincelle pour la justice et pour la vérité. Pie XII, en particulier, s'est souvent adressé à tous les disciples du Christ, et même à tous les hommes de bonne volonté. L'Eglise n'est-elle pas l'âme du Monde, comme aimaient à le dire les Pères, ou « la conscience de l'Etat », comme nous dirions aujourd'hui[69] ? C'est une des raisons pour lesquelles les documents pontificaux font souvent appel à des considérations de droit naturel, sans taire celles qui découlent du fait positif chrétien[70].

Dans la mesure où les hommes obéissent à cet appel prophétique de l'Eglise, il s'ébauche, dans le monde humain, quelque chose de la recapitation eschatologique dans le Christ. Dans le monde humain, disons-nous, non dans le monde physique, car l'action de l'Eglise s'opère par la foi ou l'obéissance des hommes. Dans ce domaine, elle est réelle : législation chrétienne, civilisation chrétienne, institutions chrétiennes d'enseignement, d'hospitalité, etc., condition de la femme, de l'enfant et de la famille en régime chrétien : autant de réalités *historiques*. Mais ce ne sont que de très pâles ébauches, partielles, fragiles et parfois discutables. En face d'un bilan positif, on pourrait dresser aussi un bilan négatif du christianisme, celui de ses faiblesses, de ses retards, du manque d'audace des chrétiens... De plus, à mesure que le Monde quitte les conditions simples et naturelles d'une civilisation prétechnique pour celles d'un âge technocratique, il semble que l'emprise chrétienne sur les réalités sociales deviennent plus problématiques. Une certaine synthèse entre la foi et la connaissance du Monde s'avère plus difficile. Pourtant, le témoignage chrétien, soit sous sa forme prophétique, soit sous sa forme du signe vivant donné

68. I Cor., III, 7; X, 3-5; Rom., XIII, 12 s.; et surtout Éph., VI, 11 s. : des textes qui, situés dans le contexte que nous évoquons, reprennent une plénitude de sens et une actualité impressionnantes.

69. Belle expression des pasteurs luthériens de Norvège, dans leur Rapport de 1942 : cité par VISSER 'T HOOFT, *La Royauté de Jésus-Christ*, Genève, 1948, p. 59.

70. On pourrait trouver un parallèle, dans le domaine biblique, dans les écrits sapientiaux, dont plusieurs ont précisément pour « *Sitz im Leben* » un Israël dispersé parmi les Gentils.

par des individus ou des communautés de vrais disciples, garde toute sa chance, dans la faiblesse des hommes et la force du Seigneur. La sainteté, en particulier, est un signe qui ne trompe pas, et sur lequel les hommes ne se trompent pas, qui annonce la proximité du Royaume et invite à y entrer.

Il ne faut d'ailleurs pas limiter l'action de l'Eglise à celle de son prophétisme. Son sacerdoce opère aussi dans le sens du Règne eschatologique : de même que l'Eglise n'annonce pas seulement le pardon des péchés, mais le communique, car elle n'a pas reçu en vain le ministère de la réconciliation et de l'Esprit (II Cor., v, 18; III, 6-9). Elle prépare ou procure le Règne du Christ par la célébration des sacrements du salut.

Elle lutte contre le démon par le jeûne, la prière[71]. Une des finalités et, réellement, l'un des fruits de l'avance missionnaire de l'Eglise, est de faire reculer les bornes du domaine où, si souvent, Satan règne et tient les hommes assujettis à son hideux pouvoir. Cela ne se trouve pas seulement dans l'Evangile[72]. Dans les premiers siècles chrétiens[73], dans nos pays qui ont été longuement exorcisés par l'action du Monachisme et des évêques missionnaires, aujourd'hui encore, de façon souvent sensible et parfois même spectaculaire, la mission chrétienne chasse les démons et exorcise les peuples, par la puissance de la Croix, pour faire place au Saint-Esprit, comme s'exprime le Rituel romain du baptême.

La liturgie tout entière de l'Eglise n'est pas seulement, en elle-même, une louange terrestre de la Seigneurie du Christ, en union avec les anges et les saints[74]; elle a une puissante valeur d'attestation de cette Seigneurie. Toutes ses prières se font « par Jésus-Christ *notre Seigneur*, qui vit *et règne*... ». Elle atteste la Royauté du Seigneur aux yeux de tous les hommes; le dimanche, les cloches les appellent à célébrer « le jour *du Seigneur* », et toute la visibilité de l'Eglise, de son sacerdoce, de ses religieux et religieuses, de ses cérémonies, des croix qu'elle dresse partout, est un témoignage public rendu devant le Monde à l'existence d'un autre Seigneur que ceux qu'il sert, dans l'ignorance du Vrai. L'Eglise est ainsi, de part en part, un *signe* du Royaume et du Roi céleste.

71. Cf. Mat., XVII, 20; Mc. IX, 28, illustrés historiquement par la vie des Pères du désert ou d'un Curé d'Ars, littérairement par les romans de G. BERNANOS ou de COCCIOLI (*La terre et le ciel*).

72. Cf. Mat., X, 1; XII, 28; Mc, III, 13-15; VI, 7 s.; XVI, 17; Luc, IX, 1; X, 17 s.; XI, 20; XII, 32.

73. Cf. J. FOSTER, *After the Apostles*, London, 1951.

74. C'est un thème très important, auquel l'Apocalypse fournit une base biblique très riche. Comment ne pas évoquer le chant du Cherubicon à la liturgie orientale ? Voir E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln* (repris dans *Theologische Traktate*, 1951; trad. franc. par Cl. CHAMPOLLION, Paris, 1954) et comp., du côté protestant (presbytérien), T. F. TORRANCE, *Liturgie et Apocalypse : Verbum Caro*, 11 (1957), pp. 28-40 (original paru dans le *Church Service Society Annual* de l'Église d'Écosse).

Sa liturgie, ses sacrements, font plus qu'annoncer et témoigner, ils réalisent *in mysterio*, c'est-à-dire secrètement, inchoativement et dynamiquement, dans des sortes de prémices, l'incorporation de toutes choses au Christ. C'est une ligne de pensée qu'aime suivre tout un groupe de théologiens catholiques, bénédictins en particulier (conception sacramentaire des rapports entre l'histoire terrestre et l'eschatologie). La liturgie commence par soustraire ce qu'elle met en œuvre à l'emprise du démon[75], et elle le consacre au culte de Dieu. Le sacrifice sacramentel de l'eucharistie est une action de grâces pour la Création et la Rédemption; il incorpore la louange du Monde à celle, seule parfaite et agréée, de Jésus-Christ[76].

Finalement, on peut considérer toute l'Eglise comme un sacrement du retour du Monde à Dieu dans le Christ[77]. On peut retrouver en elle, à cet égard, deux lignes qui traversent toute l'histoire du salut dont la Sainte Ecriture est le Mémorial : la ligne de *pars pro toto*, qui semble être une constante de l'action de Dieu, et selon laquelle le don salutaire est d'abord fait à un seul ou à un groupe restreint, mais pour beaucoup ou pour tous (Abraham, le thème du Reste, Israël pour l'humanité; le Christ et les Apôtres pour le Monde); la ligne de descente, de manifestation des réalités spirituelles ou célestes (Epiphanie), et de communication, qui va du sein du Père au Christ, puis à l'Eglise, puis au Monde. Cette double logique aboutit au sacrement de l'Eglise, signe de la Philanthropie de Dieu (Tit., III, 4-7) et de sa volonté universelle de salut (I Tim., II, 1-8). Oui, l'Eglise est ce signe adéquat à la volonté de salut de Dieu[78]. Elle est le

75. Comp. Nicolas Cabasilas, *La Vie en Jésus-Christ*. Trad. S. Broussaleux, Amay, s.d., p. 144.

76. Les églises matérielles, lieu de la synaxe eucharistique, veulent également signifier par leur ornementation et jusque dans leurs dispositions architecturales, la consécration de toute la création et son retour, par la Croix du Christ, à la Sainte Trinité. Elles sont comme des paraboles monumentales de l'Évangile du Royaume. Cf. C. von Korvin-Krasinski, *Die Schöpfung als « Tempel » u. « Reich » des Gottmenschen*, dans *Enkainia. Ges. Arbeiten z. 800 jähr. Weihegedächtnis d. Abteikirche Maria Laach*. Düsseldorf, 1956, pp. 206-229; A. Weckwerth, *Das altchristl. u. d. frühmittelaltl. Kirchengebäude : Zeitsch. f. Kirchengesch.*, 69 (1958), pp. 26-78; A. Dupont-Sommer, *Une hymne syriaque sur la cathédrale d'Edesse : Cahiers archéolog.*, 2 (1947), pp. 29-39, et A. Grabar, *Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la cath. d'Edesse au VIe siècle et sur la symbolique de l'édifice chrétien : ibid.*, pp. 41-67.

77. Cette façon de considérer l'Église comme grand sacrement, « *Ursakrament* », est actuellement assez en faveur dans la théologie catholique. Voir O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*. Frankfurt a/M., 1953; H. de Lubac, *Méditations sur l'Église*, Paris, 1953, pp. 157 s.; M. Schillebeeckx, *De Sacramentele Heilseconomie*, 1952; Id., *De Christusontmoeting als Sakrament van de Godsontmoeting*, 1957; B. Willems, *Der sakramentale Kirchenbegriff*, dans *Freib. Zeitsch. f. Phil. u. Theol.*, 5 (1958), pp. 274-96.

78. Adéquat en ce sens qu'il y a, dans l'Église, une possibilité de salut pour tous. Mais c'est une thèse traditionnelle de la Dogmatique catholique, que « la puissance de Dieu n'est pas liée aux sacrements ». « L'esprit souffle où il veut. »

service, le sacrement, de la Nouvelle et éternelle Alliance, la promesse donnée au Monde qu'il y a un salut pour lui dans le Christ, prêtre royal et roi sacerdotal. Ce que le Christ sauve et doit un jour réunir dans son Royaume est mystérieusement visé et assumé par ce sacrement de salut. Tel est le sens dogmatique de la formule « Hors de l'Eglise, pas de salut », ou de celle de l'encyclique *Mystici Corporis* : « Ordonnés au Corps mystique. » Ce que le Christ doit un jour réunir dans son Royaume est visé par le sacrement et par la réalité spirituelle de son Corps sur la terre : l'eucharistie[79] et l'Eglise.

Oui, l'Eglise et les sacrements sont comme la main et les doigts[80] par lesquels, au cours de l'Histoire, et jusqu'à ce qu'il revienne, Jésus-Christ recueille, dans l'humilité de sa *forma servi*, la réponse des hommes et du Monde au salut acquis en sa Pâque. Le Jour manifestera tout, et il consommera, par l'acte royal du Seigneur, ce qui aura été annoncé, ébauché, dans l'œuvre de son Corps terrestre.

b) L'Eglise a fait, depuis la Pentecôte, bien des expériences historiques, dont les écrits apostoliques ne nous offrent aucune prévision, sauf celle-ci, décisive, qu'exprime de façon grandiose l'Apocalypse de saint Jean : la Seigneurie du Christ, transcendante et céleste, est coextensive à toute l'histoire de l'Eglise, faite surtout d'épreuves et de luttes.

L'Eglise a, au cours de sa vie historique, mis en œuvre bien des façons d'affirmer et de réaliser cette Seigneurie du Christ sur le Monde. Il n'existe qu'une seule « thèse », celle de la finale de saint Matthieu : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples. » Pour tâcher de répondre à cet ordre, l'Eglise a utilisé de son mieux les possibilités que lui offrait l'Histoire, passant de l'une à l'autre selon qu'une porte lui était ouverte ou fermée. En sorte que les formes sous lesquelles elle a essayé de soumettre les hommes à la Seigneurie du Christ sont toutes, sauf celle, absolument permanente et pure, de la prédication apostolique et de la foi, des réalités d' « hypothèse ». Ce qui, en elles, était fidélité à la mission de faire le Christ Roi, est imprescriptible et pur; le reste, moyen possible dans tel ou tel conditionnement historique, est relatif et peut même, comme toute réalité historique, présenter des impuretés. L'Eglise ne

79. Comp. la prière eucharistique de la *Didachè* (qui, d'après J.-P. Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris, 1958, serait antérieure à la plupart des écrits du Nouveau Testament) : « Comme ce pain rompu, autrefois disséminé sur les montagnes, a été recueilli pour n'en faire plus qu'un, rassemble ainsi ton Église des extrémités de la terre dans ton royaume. Oui, à Toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles ! (...) Rassemble, des quatre vents, l'Église que tu as sanctifiée, dans le royaume que tu lui as préparé. Car à Toi est la puissance et la gloire dans les siècles. Vienne ta grâce et que passe ce monde ! (...) *Marana tha !* Amen. » (9 et 10). — Cette évocation eschatologique de l'eucharistie (comp. I Cor., XVI, 22) est, il faut bien le reconnaître, bien peu présente aujourd'hui au peuple fidèle.

80. Comparaison du P. Semmelroth, op. cit., pp. 46, 49, 58.

s'y attache pas; elle garde la transcendance de sa mission à travers les usages historiques de tel ou tel moyen où elle ne se compromet jamais jusqu'au bout, car, tout en étant *dans* l'Histoire, elle est *au-dessus* de l'Histoire. Sa vie historique s'écoule dans une sorte de tension entre les exigences de la Pureté, qui suggèrent un détachement du Monde, et la recherche de Plénitude, par la sanctification de la vie profane.

L'Eglise a d'abord vécu une existence cachée et persécutée. Elle ne cherchait pas alors, elle ne pouvait guère chercher, une traduction de la Royauté du Christ dans la vie sociale et publique, dans les structures politiques. Elle vivait, tendue dans l'attente de la manifestation eschatologique de la Seigneurie du Christ et de Dieu. C'était la meilleure situation pour sa pureté intérieure (dont les épitres aux Corinthiens nous montrent qu'elle n'a jamais été sans faille), non pour un plein exercice de sa tâche dans le Monde.

Vint la conversion de Constantin. L'Eglise eut alors, en Orient (théologie politique d'Eusèbe), moins en Occident (saint Augustin), l'idée que le Monothéisme pouvait avoir une sorte de traduction politique dans le cadre de l'Empire chrétien. En Occident, la conversion des princes et des peuples barbares permit la réalisation d'Eglises nationales dans lesquelles le roi était comme un ministre de l'Eglise pour soumettre les hommes, par les lois et le pouvoir coactif (le *gladius materialis* renforçant la menace du *gladius spiritualis* des sanctions spirituelles), à l'obéissance de la foi et aux règles de la vie chrétienne. Dans la chrétienté carolingienne, le vocable d'*Ecclesia* désignait la société chrétienne, où l'ordre sacral du sacerdoce et l'ordre social ou politique coexistaient dans une sorte de symbiose. Quand, pour éviter la domination des pouvoirs laïcs, la réforme grégorienne (milieu du XIe siècle) dénonça cette espèce d'indistinction de la notion d'*Ecclesia*, la papauté poursuivit patiemment le programme d'une soumission des autorités séculières à la loi sacerdotale. Les historiens les plus récents ont montré que cette ambition n'était pas une ambition temporelle de *Weltherrschaft*, mais une ambition sacerdotale et spirituelle de réaliser au maximum la sujétion de *toute* la vie au règne du Christ. Mais, en formulant cette ambition en termes *juridiques*, et en utilisant, pour la réaliser, toutes les ressources que le droit public du temps lui présentait (par exemple la vassalité des royaumes à l'égard du Siège de Pierre), la papauté de cette époque n'a pas évité des revendications qui nous paraissent, à nous, ambiguës. On n'a pas toujours évité alors le danger de hiérocratie ou d'ecclésiocratie.

De même les Croisades, dont les trois premières au moins furent menées sous le signe du service temporel du Roi du ciel, nous paraissent aujourd'hui une façon ambiguë d'exercer la responsabilité qu'a l'Eglise de poursuivre une réalisation terrestre de la Seigneurie de Dieu. Il faut reconnaître aussi que le

propos de faire servir toute l'œuvre temporelle de l'homme (la Civilisation), et pas seulement les réalités politiques, mais celles de la science, des arts et de la culture, au règne de Dieu, n'a guère favorisé le développement des réalités proprement temporelles et terrestres. « *Tanquam sopita Civitate mundi* », écrit Othon de Freising à propos de l'état de la société à partir de l'Empire chrétien de Théodose le Grand [81]...

Il convient de noter ici qu'on ignorerait un aspect important de la prédication médiévale de la Royauté du Christ, si on limitait son intérêt et sa documentation aux traités théologico-politiques et à la *Publizistik* des grands conflits entre les deux pouvoirs. Il y a eu, dans la théologie, dans les sermons, dans les divers Miroirs de vie chrétienne destinés aux fidèles vivant dans le Monde, dans l'art chrétien, dans la construction et la décoration des églises, une abondante et concrète proposition du message de la Royauté du Christ : un message largement *christologique*, non ecclésiocratique.

Vint le temps des grands éclatements, des ruptures, et le début d'un processus de laïcisation de la politique, de la culture, bref, de la vie, qui est aujourd'hui un fait quasi universel. Ce processus a représenté, pour l'Eglise, une grande souffrance : pas uniquement parce qu'elle perdait pouvoir, prestige et facilités, mais parce que sa tâche de faire régner le Christ était contrariée. En permettant, incontestablement, un plus actif déploiement de l'œuvre humaine, les grandes ruptures modernes ont affaibli, et continuent d'affaiblir, l'expression publique de la Seigneurie de Dieu. L'Eglise répondit à la sécularisation de la vie, et aussi aux douloureux déchirements du XVIe siècle, en se concentrant sur elle-même, et en préparant ainsi la grande expansion missionnaire des temps modernes.

Elle n'a pas renoncé à remplir sa mission d'annoncer et de réaliser le Règne de Dieu; simplement, elle l'a recherchée dans les conditions nouvelles que l'Histoire lui faisait. D'un côté, elle a dénoncé les erreurs et l'idolâtrie du Monde moderne. D'un autre côté, elle a cherché une voie, pour faire régner Jésus-Christ, non plus par le moyen de l'autorité et du pouvoir — sauf là où cette voie s'avérait encore possible —, mais par celui de *l'influence* des chrétiens dans la vie sociale. L'influence, c'est-à-dire l'action sans « pouvoir ». L'Eglise s'est appliquée à éveiller, à former pastoralement, la conscience des fidèles dans le sens de leur responsabilité de chrétiens. dans le Monde. Les chrétiens, en effet, sont membres, à la fois et indissolublement, de la Cité d'en-haut et de la Cité terrestre. Nul pouvoir humain n'a le droit de les empêcher de chercher à être chrétiens dans toute leur vie, y compris leur vie de relations et de responsabilités sociales. L'Action catholique, coopération des laïcs à l'apostolat des prêtres, a pour tâche première une activité de témoi-

81. *Chronicon*, lib. V, prol. : éd. Hofmeister, p. 228.

gnage et d'évangélisation, mais pour tâche seconde, en dépendance de la première et comme son rayonnement normal, d'influencer les hommes, donc la société, donc le Monde, dans le sens du Règne de Dieu, bref de réaliser, sous une nouvelle forme, une sorte de « Préparation évangélique ».

Faisant cela, les chrétiens remplissent, non seulement un service d'Eglise, mais un service du Monde, le meilleur qu'ils puissent lui donner. Leur service de l'Eglise (du Christ) s'accomplit, très précisément, dans le service même du Monde que leur situation dans celui-ci leur a imparti, et qu'ils s'appliquent, tout simplement, à accomplir en chrétiens.

« Si vous êtes mes témoins, je suis Dieu », prononçait Rabbi Siméon ben Yohai (v. 150), élargissant simplement une parole de Dieu en Isaïe, XLIII, 13. La réalisation du programme du Monothéisme conséquent passe par le Christ, puis par l'Eglise, qui est le peuple de Dieu.

ADDENDUM

Exemples d'indication des possibilités des mouvements de l'Histoire, au point de vue chrétien; pris surtout dans l'action de Pie XII :

— L'idée de l'unité naturelle de l'humanité, qui s'est approfondie et réalisée surnaturellement dans le Christ (point que les Pères ont aimé souligner). Doctrine développée par la condamnation du racisme et du fanatisme nationaliste, puis dans l'approbation donnée à la campagne pour « un seul monde », à condition que la « Coexistence » soit recherchée dans la vérité.

— La doctrine de la suprématie du droit sur la force et de la nécessité de résoudre les conflits entre peuples par une procédure d'arbitrage. Doctrine assumant d'en-haut l'idée occidentale du droit naturel.

— Limitation de la souveraineté de l'État par le principe de la responsabilité sociale échelonnée (subsidiarité). Dans tous les thèmes qui précèdent, la doctrine pontificale, prise du cœur du dogme christologique, rencontre bien des idées éthico-juridiques dont les Anglo-Saxons se sont faits les protagonistes, soit dans l'activité du Conseil œcuménique, soit à l'O.N.U.

— L'appréciation du progrès technique, qui peut, soit conduire davantage l'homme à Dieu, car il manifeste la dépendance de la Technique à l'égard des qualités morales de l'homme, et montre les limites de la connaissance naturelle; soit l'en détourner à jamais, s'il devient lui-même messianisme et religion.

— Avertissements donnés aux peuples européens de renoncer à leur illusoire souveraineté et de fonder une unité politique viable pour l'Europe. Il y a là un message chrétien de libération, qui est aussi un message de salut.

(Ces indications sont empruntées aux thèses ou remarques proposées par la *Herder-Korrespondenz*).

Innocent IV devant le Péril tatar

Ses lettres à Daniel de Galicie et à Alexandre Nevsky

GEORGES ROCHCAU

A la suite de la grande invasion tatare qui, de 1230 à 1240, s'est abattue sur l'Europe orientale, l'Europe centrale et les Balkans, le Siège Apostolique s'est rendu compte de la nécessité d'obtenir des informations tant sur les Tatars eux-mêmes que sur leurs voisins immédiats, ces principautés russes qui barraient la grande plaine orientale des confins de la mer Noire à ceux de la Baltique.

A la fin de la première moitié du XIIIe siècle, le pape Innocent IV sentait le besoin de regrouper les princes d'Europe centrale et orientale, tant pour résister à la poussée des Mongols que pour contrebalancer l'influence de l'empereur. Les légats et messagers envoyés par le pape étaient, en général, porteurs de lettres, dont le texte nous a souvent été conservé.

Ce qui nous déçoit dans les lettres envoyées par Innocent IV aux princes russes, c'est qu'il s'adresse à eux comme il se serait adressé à des princes catholiques. Visiblement, les messagers ne devaient rapporter à Rome ou à Lyon que des informations peu précises sur l'état d'esprit et les préoccupations des destinataires des lettres pontificales.

Néanmoins, ces lettres ainsi que les circonstances qui les ont motivées, sont intéressantes à étudier, car elles montrent qu'à cette époque l'Occident commençait à se rendre compte qu'au-delà de la Hongrie et de la Pologne s'édifiait peu à peu un vaste empire, chrétien sans doute, mais séparé de la communauté occidentale et de l'Eglise catholique.

Les siècles à venir verront s'intensifier ces contacts entre l'Occident catholique et la Russie orthodoxe, sans que cependant un vrai dialogue arrivât à s'établir.

L'invasion mongole.

L'Europe prit contact avec les Mongols pour la première fois en 1223. Ce premier contact fut quasi accidentel. Genghis-khan avait envoyé Subötäi, un de ses chefs d'armée les plus expérimentés, poursuivre en Perse un vassal insoumis. L'armée s'était trop avancée pour pouvoir revenir par la route prise à l'aller et Subötäi traversa le Caucase avec l'intention de revenir en Mongolie par le nord de la Caspienne. Au nord du Caucase, il se heurta à la population nomade des Polovtsy qui occupait les steppes des cours inférieurs du Don et du Dniepr. Les Polovtsy demandèrent l'aide des princes du sud de la Russie (Mstislav de Galitch et Mstislav de Kiev). L'armée russo-polovtsienne rencontra les Mongols, le 31 mai 1223, sur la rivière Kalka (non loin de la mer d'Azov). Les princes se battirent courageusement mais ne purent résister à l'excellente organisation des Mongols et subirent une défaite complète. L'armée mongole poussa une pointe jusqu'à soixante-dix kilomètres de Kiev, dévastant tout sur son passage, puis, pour une raison que nous ignorons, reprit la route de l'est.

Les chroniques russes nous donnent l'impression générale provoquée par cette première apparition des Mongols : « Des étrangers ont apparu, personne ne sait au juste qui ils sont et d'où ils viennent, quelle est leur langue, leur race et leur religion. » Et, plus loin : « De ces méchants Tatars-Taourmens nous ne savons ni d'où ils étaient venus nous attaquer, ni où ils sont allés se cacher de nouveau : Dieu seul le sait[1]. »

Moins de vingt ans après, pour leur malheur, les Russes allaient apprendre à mieux connaître ces terribles Mongols.

« Au printemps de l'année du singe 1236, Ogödäi[2] envoya une grande armée en Europe. Cette armée, nous dit l'Histoire secrète (de Rachid el-Din) avait pour mission de soumettre définitivement les Qanglin, c'est-à-dire les Turcs Qangli des steppes à l'est du fleuve Oural, et les Kibtcha'out, c'est-à-dire les Turcs Qiptchaq ou Comans déjà vaincus une première fois par Subötäi. Elle devait encore subjuguer les Boughar, ou Bulgares de la Kama, et les Badjigit ou Bachkir, les Ourousout ou Russes, et les Madjar (Hongrois), sans oublier en Circaucasie les Asot ou Asoud, c'est-à-dire les Alains et au Caucase les Serkesut (Tcherkesses). Le commandement fut confié au fils de Djötchi, à Batou, dont l'apanage touchait précisément à la Volga, avec pour chef d'état-major et directeur effectif des opérations, le vieux Subötäi. A côté de Batou on voyait figurer dans l'armée

1. S. F. Platonov, *La Russie moscovite*. Dans *l'Histoire du Monde*, publiée par E. Cavaignac, t. VIII (4). Paris, 1932, pp. 1 et 2.
2. Fils et premier successeur de Genghis-khan, mort en 1227.

d'Europe ses frères Orda, Berké et Chibau ainsi que Guyuk et Qada'an, fils d'Ogödäi, Mongka, fils aîné de Toloui, Baïdar et Buri, fils et petit-fils de Djaghataï[3]. »

Le 16 décembre 1237, l'armée mongole apparaît devant Riazan. Le 21, la ville est prise et détruite. Quelques jours après, le même sort atteint les deux petites villes de Kolomna et Moscou. Revenant vers l'est, Batou attaque Vladimir, Souzdal et Rostov (février 1238). Une grande bataille, désastreuse pour les Russes, se livre le 4 mars à Siti, sur la haute Volga. L'armée mongole se dirige alors vers la riche et puissante cité de Novgorod, mais à quatre-vingts kilomètres de la ville, elle change de direction et reprend la route du sud-est. Novgorod a, peut-être, été sauvée par ses marais : c'est un genre de terrain que les cavaliers mongols, comme tous les cavaliers, n'appréciaient guère.

Après cette conquête de la Russie du Nord, l'armée de Batou s'installe dans les steppes du cours inférieur du Don. Au début de l'hiver 1239, les cavaliers mongols entreprennent une nouvelle chevauchée qui, cette fois, les conduira jusqu'à l'Adriatique. Pereiaslav, Tchernigov sont pris et entièrement détruits au début de 1240. Kiev, l'antique capitale, ne capitule qu'après un long siège. Le 6 décembre 1240, la ville est prise d'assaut et entièrement rasée. Les villes de Galicie, Galitch et Vladimir offrent peu de résistance. Après avoir atteint les limites occidentales de la Russie, l'armée de Batou se divise en deux corps : le premier, sous le commandement de Batou, traverse les Carpathes, dévaste la Hongrie et vient battre les murs de Vienne, tandis que quelques éléments, à la poursuite du roi de Hongrie, arrivent jusqu'en Dalmatie et à la mer Adriatique. Pendant ce temps, le second corps chevauche à travers la Pologne, la Silésie et la Moravie avant de venir rejoindre Batou en Hongrie.

La mort du grand khan Ogödäi força Batou à interrompre son expédition en Europe sans lui laisser le temps d'affermir sa domination sur l'Europe centrale. Le retour se fit partie par la Transylvanie et la Moldavie, partie par la Bosnie, la Serbie et la Bulgarie. Laissant son armée dans les steppes du Don, Batou reprit la route de Karakoroum pour prendre part à la désignation du nouveau grand khan.

Cette première chevauchée des Mongols à travers l'Europe centrale et les Balkans produisit une impression d'effroi. Rien ne semblait pouvoir résister aux cavaliers tatars. L'une après l'autre, les villes étaient prises et détruites, leurs habitants massacrés ou emmenés en esclavage.

3. Grousset, *L'Empire Mongol* (première phase). Dans *l'Histoire du Monde*, t. VIII (3). Paris, 1941, p. 295.

Initiatives d'Innocent IV.

La Russie était en grande partie conquise, mais les Etats catholiques de l'Europe centrale, malgré de terribles dévastations, étaient encore libres. Le danger restait menaçant et l'invasion pouvait reprendre d'une année à l'autre. « Quelques semaines avant l'ouverture du XIIIe concile œcuménique, Innocent IV, préoccupé de protéger l'Europe contre une nouvelle agression des Mongols sans faire intervenir l'empereur Frédéric, son irréductible adversaire, et désireux d'autre part de ramener à l'unité catholique les chrétiens de l'ancien empire byzantin, dont les discordes avaient facilité dans les siècles précédents le succès des armées musulmanes, envoya vers l'Orient, de Lyon, où il était arrivé en décembre 1244, plusieurs groupes de religieux. La plus connue de ces missions est celle du franciscain Jean de Plan Carpin : grâce au récit qu'il en a laissé, les péripéties de son immense voyage à travers l'Europe et l'Asie sont devenues fameuses[4]. »

Le pape sait qu'il peut compter sur les princes catholiques de Pologne, de Bohême et de Hongrie, ainsi que sur les chevaliers teutoniques solidement installés sur les côtes de la mer Baltique. Pour mener à bien son projet, Innocent IV désire encore obtenir des renseignements précis sur les intentions des Mongols et décider les princes de la Russie occidentale, où la domination des Tatars se fait sentir moins lourdement, à se joindre à la coalition qu'il projette. Parmi ces princes, les deux figures les plus marquantes sont celles de Daniel de Galitch et d'Alexandre Iaroslavitch, devenu en 1241 prince de Novgorod. Si le but principal de la mission de Jean de Plan Carpin est d'obtenir des renseignements sur les Mongols, le but secondaire semble avoir été celui de ramener Daniel à l'unité de l'Eglise et par ce fait de faciliter son alliance avec les princes catholiques. Ces deux missions pouvaient être menées de front puisque Jean de Plan Carpin devait obligatoirement traverser la Galicie pour se rendre auprès du grand khan.

A son arrivée à Galitch, Jean de Plan Carpin est reçu par Vassilko, frère de Daniel. « Nous le priâmes de faire venir les évêques, auxquels nous fîmes la lecture des lettres de Sa Sainteté qui les exhortait à retourner à l'union de la Sainte Eglise catholique, et nous nous employâmes à les v convier et leur duc aussi. Mais d'autant que le duc Daniel, frère de Vassilko, n'était pas là, mais qu'il était allé vers Bathy[5], ils ne peuvent nous faire aucune réponse là-dessus[6]. »

4. E. Tisserant, *La légation en Orient du Franciscain Dominique d'Aragon. Revue de l'Orient chrétien*, 1924, n° 3.

5. Bathy ou Batou, petit-fils de Genghis-khan, fondateur du Khanat de Russie.

6. Relation du Voyage de Jean de Plan Carpin en Tartarie. Dans les

Daniel, duc de Galicie.

A l'époque que nous étudions, la situation de Daniel est difficile. Il est en titre prince de Kiev et de Galicie, mais ces deux principautés ont été dévastées par les Tatars. L'antique cité de Kiev n'est plus qu'une bourgade où les rares habitants, revenus après le massacre de 1240, ont rebâti quelques masures autour des églises brûlées. Les troupes mongoles, malgré la bienveillance témoignée par le khan Batou à Daniel, pillent le pays et empêchent tout regroupement des forces et la reconstruction des défenses des villes. Profitant de l'affaiblissement des principautés de Kiev et de Galicie, les Lithuaniens, repoussés des côtes de la Baltique par les chevaliers teutoniques, font des incursions fréquentes dans le pays, ainsi qu'en témoigne Jean de Plan Carpin. « Après cela, écrit-il, Basile (Vassilko), nous fit conduire par un des siens jusqu'à Kiovie (Kiev), capitale de Russie, mais ce ne fut pas sans péril de la vie, à cause des Lithuaniens, qui faisaient d'ordinaire des courses dans la Russie[7]. » Mais Daniel est un prince énergique : en 1205, après la mort de son père, lui et son frère ont dû lutter pendant un quart de siècle contre les prétendants rivaux avant de s'installer à Kiev et à Galitch. « Mais les désordres n'avaient pas cessé. Les boyars de Galitch appelaient Daniel prince, mais gouvernaient toute la terre eux-mêmes, dit le chroniqueur. Il se passa du temps avant que Daniel pût briser la résistance des boyars[8]. » A plusieurs reprises, tant pendant les luttes pour le trône que lors de l'invasion tatare, il se vit obligé à chercher refuge en Hongrie ou en Pologne. « Habitué dès l'enfance au commerce des étrangers, Polonais et Hongrois, Daniel suivait attentivement la marche des événements en Occident et souvent intervenait dans les affaires de Hongrie, de Bohême, du duché d'Autriche et de Pologne. Il s'apparentait aux souverains étrangers, songeait à des acquisitions territoriales en Allemagne, se préoccupait de la consolidation des liens commerciaux avec les pays occidentaux et accueillait volontiers dans ses terres des émigrés venant de l'Occident[9]. » Après la dévastation de la Galicie par les Mongols, Daniel invita des colons d'Europe centrale à venir s'installer sur son territoire.

Etant donné le caractère à la fois énergique et souple de Daniel et ses relations suivies avec l'Occident, il était tout naturel qu'Innocent IV vît en lui un allié éventuel, prêt à se joindre au camp des princes catholiques d'Europe centrale dans la lutte contre les Mongols.

Voyages faits principalement en Asie dans les XIIe, XIIIe, XIVe et XVe siècles, éditées par Pierre Bergeron, t. I, La Haye, 1735, col. 2.

7. *Ibid.*
8. Platonov, *op. cit.*, p. 18.
9. *Ibid.*, p. 19.

Il est permis de croire que Daniel, de son côté, après ses premiers contacts avec les Tatars avait songé à se rapprocher de Rome et à chercher auprès des princes catholiques un appui qui lui permettrait de libérer ses terres d'un occupant craint et haï. Ce rapprochement avec le Siège Apostolique semble déjà réalisé au retour de Jean de Plan Carpin de Mongolie : « Ceux de Kiovie, écrit-il, sachant notre retour, viennent au-devant de nous, et nous reçurent à grande joie, comme des gens retournés de la mort à la vie. On nous en fit de même par toute la Russie, la Pologne et la Bohême, où le prince Daniel et Basilique (Vassilko), son frère, nous firent grande fête, et nous retinrent près de huit jours auprès d'eux contre notre volonté. Et cependant s'étant assemblés au conseil avec leurs évêques, prélats et autres gens de bien, sur les choses que nous leur avions rapportées des Tartares, et de ce que nous y avions dit et fait, ils nous dirent d'un commun avis que leur résolution était de reconnaître le pape pour leur particulier seigneur et maître et la sainte Eglise romaine pour leur mère et dame; confirmant et ratifiant ce qu'ils en avaient déjà mandé par un abbé qu'ils avaient envoyé sur cette affaire; et de plus, ils envoyèrent avec nous leur ambassadeur avec des lettres à Sa Sainteté[10]. » Jean de Plan Carpin est arrivé à Kiev en juin 1247 et, fin novembre 1247, il est de retour à Lyon pour rendre compte de sa mission au pape[11].

Une lettre d'Innocent IV à Daniel, datée du 3 mai 1246, pouvait être une réponse du pape au message transmis par l'abbé envoyé à Lyon par Daniel et dont nous parle Jean de Plan Carpin. Le pape y dit que, cédant aux prières de Daniel, il le prend, lui et son royaume, sous la protection du bienheureux Pierre et de la sienne[12].

Datées du 27 août 1247, deux lettres portent la même suscription : « Illustribus Danieli regi Russie et W. (pour Vassilko) rege Laudemerie fratri eius, nato quoque eiusdem Danielis... »; la troisième est adressée seulement à Daniel, roi de Russie[13]. Les deux premières lettres permettent à Daniel de reprendre possession des biens et des terres conquis par des princes qui auraient abandonné l'unité de l'Eglise, et interdisent aux Croisés et autres religieux de posséder ou de conquérir des terres relevant de Daniel sans son approbation. La troisième lettre autorise les évêques et prêtres russes à conserver

10. Bergeron, *op. cit.*, col. 26.

11. Cf. Pelliot, *Les Mongols et la Papauté. Revue de l'Orient chrétien*, 1922-1923, 3e série, t. III (xxiii), n° 1, p. 11.

12. *Historica Russiae Monumenta*, édités par A. I. Turgeniev, *Petropoli*, 1841-1842, t. I, n° lxii; Elie Berger, *Les Registres d'Innocent IV*, Paris, 1881-1898, n° 1820; Potthast, *Regesta pontificum romanorum*. Berlin, 1875, n° 12094.

13. Turgeniev, nos lxvii, lxix et lxviii; Berger, n° 3221, 2 et 3; Potthast, nos 12668, 12670 et 12669.

l'usage du pain fermenté pour le sacrifice eucharistique et les autres rites qui ne s'opposent pas à la foi catholique.

Cependant, le 7 septembre de la même année, Innocent IV charge son légat en Livonie de réconcilier et d'incorporer à l'Eglise catholique le roi Daniel et son peuple[14], tandis que le 12 septembre il informe Daniel qu'il le prendra, lui, les siens et toutes ses possessions, sous la protection du bienheureux Pierre, dès qu'ils seront revenus à l'unité de l'Eglise[15].

L'union ne fut pas de longue durée, comme en témoigne une lettre d'Alexandre IV, datée de 1257, dans laquelle le pape reproche à Daniel sa défection et l'invite à revenir dans l'Eglise[16].

Pendant plusieurs années, d'ailleurs, Daniel refusa la couronne royale qu'Innocent IV lui offrait en 1247. Il ne l'accepta qu'en 1254, après de longues hésitations et sur les instances répétées de son ami le roi de Pologne.

Comment expliquer cette attitude réticente de Daniel, alors qu'il semble avoir cherché lui-même un rapprochement avec Rome ? L'explication la plus plausible est que Daniel s'est rendu très vite compte que le pape n'était pas en mesure de lui apporter une aide efficace contre les Tatars et les Lithuaniens et qu'en acceptant de devenir vassal du Saint-Siège il risquait de s'aliéner les autres princes russes, alliés possibles contre leurs ennemis communs.

Alexandre Nevsky.

La tentative que va faire Innocent IV auprès d'Alexandre Nevsky pour le décider à faire front commun avec les princes catholiques contre une reprise toujours possible de l'invasion tatare avait beaucoup moins de chance d'aboutir. Si le pape se décide à s'adresser à ce prince, qui depuis 1241 s'est fait le défenseur de Novgorod et de Pskov, ce n'est certes pas parce qu'il décelait en lui un désir d'entrer en communion avec l'Eglise romaine, mais simplement parce qu'il se rendait compte de ce qu'il aurait à gagner s'il réussissait à se faire un allié et un vassal de ce chef de guerre renommé.

La situation de la Russie du Nord-Ouest n'était pas meilleure que celle qui nous avons trouvée en Galicie et à Kiev. Un quadruple danger menace Pskov et Novgorod :

Certes, lors de leur campagne de 1238, les Mongols ont repris la route des steppes avant d'atteindre Novgorod, sauvant ainsi la ville de la destruction et ses habitants du massacre. Mais, néanmoins, le joug tatar s'y fait lourdement sentir

14. TURGENIEV, n° LXXII; BERGER, n° 3237; POTTHAST, n° 12686.
15. TURGENIEV, n° LXXIV; BERGER, n° 3236; POTTHAST, n° 12688.
16. TURGENIEV, n° XCV; POTTHAST, n° 16731.

comme dans tout le reste de la Russie et la reprise de l'invasion reste toujours possible.

A l'Ouest, le danger n'est pas moindre. Trois ennemis puissants menacent continuellement la terre russe. Deux sont catholiques : les Suédois et les chevaliers teutoniques. Un troisième est encore païen : ce sont ces mêmes Lithuaniens conduits par leur roi Mindovg que nous avons trouvé dévastant la Russie du Sud.

Les habitants de Novgorod s'adressent en 1241 à Iaroslav, devenu prince de Souzdal et de Vladimir en 1239, après la mort de son frère massacré par les Tatars, et lui demandent un défenseur. Après de longs pourparlers, il désigne son fils Alexandre. Alexandre n'était pas un inconnu à Novgorod; de 1236 à 1240 il avait commandé les armées de Novgorod dans leur lutte contre les Suédois. En 1240, il avait battu, sur les bords de la Néva, le capitaine suédois Birger qui, à la tête d'une armée de croisés, avait pris la décision d'attaquer le territoire de Novgorod. « La victoire était tellement complète et son importance semblait si grande pour la Russie que l'exploit du prince Alexandre engendra un nombre de légendes pieuses. Suivant l'une d'elles, les saints princes Gleb et Boris en personne étaient venus de la mer dans une barque pour secourir leur parent le prince Alexandre et se montrèrent à un pieux guerrier nommé Pelgusi. On considérait la victoire de la Néva comme le triomphe de l'orthodoxie sur le catholicisme; elle valut au prince Alexandre, bon militant pour la terre russe, sa canonisation par l'Eglise. Depuis ce jour mémorable, le surnom de Nevski lui resta également acquis[17]. » J'ajouterai que la courageuse défense d'Alexandre contre les envahisseurs lui a valu, pendant la dernière guerre, de devenir un héros national, souvent cité comme exemple en Russie soviétique.

Après le danger, les habitants de Novgorod, frondeurs et indépendants, s'empressèrent de renvoyer un prince autoritaire, peu disposé à se soumettre à la volonté des boyards et des riches marchands. Cependant, l'année suivante, ils furent très heureux de le retrouver comme chef militaire pour prendre en main, une nouvelle fois, la défense de leur territoire menacé par de nouveaux ennemis venant de l'ouest.

Ces ennemis étaient les chevaliers Porte-Glaive, qui venaint de prendre Izborzk et Pskov et menaçaient Novgorod. De retour à Novgorod, Alexandre les attaqua, reprit Pskov et défit les chevaliers sur la glace du lac de Tchoude (5 avril 1242). Après cette victoire totale, les chevaliers Porte-Glaive renoncèrent pour plusieurs années à s'attaquer à la Russie et tournèrent leurs désirs de conquête vers les Lithuaniens, encore en majorité païens à cette époque.

Novgorod subit un contrecoup de ces attaques : repoussés

17. Platonov, *op. cit.*, p. 12.

de leur territoire, les Lithuaniens inquiétèrent les provinces de Polotsk et de Novgorod, et Alexandre dut mener plusieurs campagnes contre eux avant de pouvoir, en 1245, libérer des envahisseurs occidentaux tout le territoire du nord-ouest de la Russie.

Dans les derniers mois de l'année 1246, Iaroslav, grand-prince de Souzdal et de Vladimir et père d'Alexandre, mourut brusquement alors qu'il se trouvait à la cour du grand khan. Voici le récit que nous a laissé Jean de Plan Carpin de cet événement :

« En ce temps-là, mourut Jeroslaus, le grand-prince de Soldal ou Susdal en Russie. Car ayant été appelé vers la mère de l'empereur, où par honneur elle le fit manger et boire de sa propre main, et si tôt qu'il fut retourné à son logement il tomba malade, et mourut au septième jour, et son corps devint tout livide et tacheté; ce qui fit dire tout haut qu'il avait été empoisonné, afin d'avoir plus librement tous les états[18]. »

Le partage de la succession de Iaroslav fut loin d'être aisé et pacifique. Sviatoslav, frère de Iaroslav, recevait le titre de grand-prince de Souzdal, tandis qu'Alexandre devenait prince de Kiev et son frère cadet, André, prince de Vladimir.

Alexandre s'estima lésé dans ce partage et, avec l'aide des Tatars, réussit, en 1252, à chasser de Vladimir son frère qui chercha refuge en Suède. Son oncle Sviatoslav, grand-prince de Souzdal, mourut la même année. Devenu ainsi grand-prince de Vladimir et de Souzdal, Alexandre laissa Novgorod à son fils Basile et prit en mains la direction des affaires russes[19].

Sans pour cela cesser de veiller à la sécurité de la frontière occidentale, le nouveau grand-prince sera surtout préoccupé jusqu'à sa mort, survenue en 1263, d'empêcher une reprise de l'invasion tatare. Dans ce nouveau rôle, Alexandre se montrera aussi bon diplomate qu'il fut valeureux chef de guerre. Il sait que l'heure n'est pas encore venue où la Russie sera en mesure de secouer le joug tatar; aussi s'efforce-t-il d'entraîner ses sujets à se montrer soumis à l'occupant. Ce ne fut pas sans peine et, plus d'une fois, il dut se rendre auprès du khan, dans les steppes et la basse Volga, pour implorer le pardon de ses sujets après des révoltes locales et des massacres de fonctionnaires tatars.

On peut affirmer, je crois, qu'aux yeux d'Alexandre Nevsky, les Tatars présentaient pour la Russie un danger moindre que les envahisseurs catholiques (suédois et allemands) de la frontière occidentale. Les chevaliers teutoniques se considéraient comme des croisés et s'efforcèrent toujours d'imposer par la force le catholicisme en Lithuanie et dans les provinces occi-

18. Bergeron, *op. cit.*, col. 21.
19. Cf. S. M. Soloviev, *Histoire de Russie* (en russe). Premier livre (t. I-V). Saint-Pétersbourg, s. d., col. 837 à 839.

dentales de la Russie. Dans leurs méthodes de conquêtes, ils se montrèrent impitoyables et Innocent IV se verra parfois obligé de les inviter à mieux observer les préceptes du Christ. Les Mongols, par contre, malgré leur incroyable cruauté, se montrèrent, avant leur conversion à l'islamisme, d'une tolérance religieuse extrême. Sans doute il ne faut pas voir dans cette tolérance un respect pour la foi chrétienne, ni l'influence des chrétiens nestoriens cependant nombreux dans l'entourage des khans, mais simplement la crainte de païens de s'aliéner un Dieu qui pouvait être puissant. Très vite, les évêques et le clergé russes se verront exemptés par des lettres patentes du tribut que les fonctionnaires mongols étaient chargés de percevoir en Russie — ce qui d'ailleurs n'empêchera pas les fonctionnaires locaux de piller au besoin monastères et églises. En 1261, sur la demande, semble-t-il, des Mongols eux-mêmes, un évêché est érigé à Saraï, sur la basse Volga, la nouvelle capitale du khanat de Russie et pendant plus d'un siècle les titulaires de cet évêché lointain remplirent le rôle de nonce du métropolite de Vladimir auprès du khan[20].

Peut-être, faut-il voir aussi dans la tolérance des Tatars envers l'Eglise russe une mesure politique : en s'assurant les bonnes grâces du clergé, les khans évitaient dans ces vastes territoires, d'accès difficile, des révoltes trop fréquentes qui auraient pu tarir leurs sources de revenus ou les obliger à de nouvelles expéditions guerrières.

Quoi qu'il en soit, Alexandre Nevsky crut plus sage d'user de la force contre les ennemis qui menaçaient la frontière occidentale de la Russie, et de diplomatie envers les Tatars qui occupaient le pays. Jamais, semble-t-il, à l'inverse de Daniel de Galicie, il ne songea à s'allier aux premiers pour l'aider à libérer la Russie du Centre et du Nord du joug mongol. L'histoire de la Russie dans les siècles suivants nous montre qu'il avait raison : le danger mongol disparut entièrement à la fin du XIVe siècle alors que la frontière occidentale ne fut jamais stabilisée.

Etant donné ce que nous savons du caractère d'Alexandre et de l'état de ses relations avec les puissances catholiques qui avoisinaient la frontière de l'ouest de la Russie, il est étrange de voir qu'Innocent IV ait pu songer à lui comme à un allié éventuel. Et cependant, le 22 janvier 1248, peu de temps après le retour de Jean de Plan Carpin de sa mission auprès du grand khan, il lui adresse de Lyon une lettre fort intéressante, dont voici la traduction :

> Au noble seigneur Alexandre, duc de Souzdal,
> Innocent, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu.
>
> Le Père du siècle futur, Prince de la paix, inspirateur des pieux

20. Cf. E Golubinsky, *Histoire de l'Église russe* (en russe), t. I, 1re partie, Moscou, 1900, pp. 1 à 47.

desseins, notre Rédempteur le Seigneur Jésus-Christ répandit la rosée de sa bénédiction sur l'esprit de ton père Iaroslav, d'illustre mémoire, et, lui accordant avec une libéralité admirable la grâce inestimable de sa connaissance, lui prépara, dans la solitude, une voie par laquelle il fut ramené au bercail du Maître, comme la brebis qui avait longtemps erré dans le désert. En effet, — comme nous l'avons appris par le rapport de notre cher fils, le frère Jean de Plan Carpin, de l'Ordre des Frères Mineurs, notre Protonotaire délégué auprès de la nation tatare, — ton père, désireux de revêtir l'homme nouveau, au su et au vu du chevalier Jemer son conseiller, se voua dévotement et humblement à l'obéissance de l'Église romaine, sa mère, entre les mains dudit frère : ce qui aurait été rendu public sans délai si une mort aussi subite qu'heureuse[21] ne l'eût emporté. Puis donc qu'il a terminé par une fin si heureuse la course du siècle présent, il faut croire pieusement et admettre sans aucune hésitation que, joint à la compagnie des justes, il repose dans l'éternelle béatitude, où brille une lumière qui n'est point limitée à un lieu déterminé, où s'exhale un parfum qu'aucun souffle ne disperse, où s'exerce l'embrassement d'une charité qu'aucune satiété ne dénoue. Désirant donc que tu viennes avec lui participer à une telle béatitude, toi qui es devenu l'héritier légitime de ton père, nous suivons l'exemple de cette femme de l'Évangile qui allume une lampe pour retrouver une drachme perdue, et nous cherchons les moyens, nous faisons tous nos efforts, et nous appliquons tous nos soins, pour t'amener prudemment à suivre salutairement les traces de ton père et à l'imiter en toutes circonstances ; et de même que lui, d'un cœur sincère et d'un esprit sans feinte, s'était engagé à recevoir les commandements et enseignements de l'Église romaine, ainsi toi, abandonnant la route de la perdition qui conduit à la damnation de la mort éternelle, tu te dois d'embrasser par obéissance l'unité de cette même Église, qui par un droit sentier conduit sans nul doute ses fidèles au salut. Et il ne faut pas que sur ce point tu repousses cette demande, que notre devoir nous dicte, et qui est destinée à servir tes intérêts : en effet, nous te demandons seulement de craindre Dieu, et, l'aimant de tout ton cœur, de garder ses commandements ; en conséquence, tu ne semblerais certainement pas jouir de l'esprit de bon conseil si tu refusais d'accorder en cela ton obéissance à nous, ou plutôt à Dieu dont nous tenons, quoique indigne, la place sur terre. Or cette obéissance ne diminue la dignité d'aucun souverain, si puissant qu'il soit, mais toute puissance et toute souveraineté s'en trouve, au contraire, augmentée : car ceux-là président dignement au gouvernement des peuples, qui, de même qu'ils désirent commander aux autres, ainsi s'étudient à se faire les serviteurs de la majesté divine. Aussi nous adressons instamment à ta Grandeur, des prières, des encouragements et des exhortations, pour que tu t'efforces efficacement de reconnaître pour mère l'Église romaine, d'obéir à son Pontife, et d'amener tes sujets à l'obéissance au Siège Apostolique, en sorte que tu puisses obtenir dans la béatitude éternelle la récompense qui dure toujours. Tu sauras que si tu te

21. Raynaldi corrige : malheureuse. Cf. Oderic Raynaldi, *Annales ecclésiastiques*, t. II (*Baronius*, t. XXI).

conformes à notre bon plaisir, ou plutôt à celui de Dieu, nous aurons pour toi une considération spéciale parmi les autres princes catholiques, et veillerons toujours avec un soin attentif à l'augmentation de ta gloire.

En outre, comme les périls se peuvent plus facilement éviter si contre eux nous nous armons du bouclier de la prévoyance, nous te demandons comme une faveur particulière de faire informer d'urgence les Frères de l'Ordre teutonique qui résident en Livonie, dès que tu auras constaté que l'armée tatare dirige ses pas vers la chrétienté; de sorte qu'informé par ces mêmes frères, nous puissions réfléchir plus tôt aux moyens de résister énergiquement, Dieu aidant, à ces Tatars. Sur ce que tu n'as pas voulu soumettre ton cou au joug cruel des Tatars, nous célébrons ta prudence par de dignes louanges dans le Seigneur.

Donné à Lyon[22]...

Cette lettre suscite les remarques suivantes :

Comme nous l'avons vu plus haut, Alexandre, en 1248, n'est pas encore duc de Souzdal. Il est en titre prince de Kiev et, en fait, prince de Novgorod.

Dans la lettre d'Innocent IV se distinguent aisément deux parties de longueur très inégale.

La première partie, de beaucoup la plus longue, comprend trois éléments :

le récit de la conversion, à l'article de la mort, du prince Iaroslav Vsevolodovitch;

le souhait de voir Alexandre suivre l'exemple de son père;

la description de la grandeur et des avantages de cette soumission à l'autorité du Siège Apostolique.

La deuxième partie tient en quelques lignes et pourtant elle contient l'essentiel de la lettre : Innocent IV invite Alexandre Iaroslavitch à le tenir au courant, par l'intermédiaire des chevaliers teutoniques, des nouvelles offensives vers l'ouest qui pourraient être entreprises par les Tatars.

La conversion de Iaroslav.

Que faut-il penser de l'affirmation de la soumission de Iaroslav à l'autorité du Siège Apostolique ? Cette soumission me paraît bien difficile à établir.

Nous avons vu que Jean de Plan Carpin, dans la relation de son voyage, nous fait le récit de la mort de Iaroslav et que cependant il n'y fait nulle mention de son union au Siège Apostolique et encore moins, comme l'affirme Bzovius, de son entrée dans le Tiers-Ordre[23]. On ne peut invoquer comme explication de ce silence le fait que la relation de Jean de Plan Carpin ne

22. Turgeniev, n° LXXVIII; Berger, n° 4092; Potthast, n° 12815.
23. Bzovius, *Annales ecclésiastiques*, t. XIII, p. 567.

traite que des Tatars et que la conversion de Iaroslav sort des cadres de son récit. Nous avons vu, cependant, avec quel soin Jean de Plan Carpin nous rapporte les conversations portant sur l'union avec le Siège Apostolique qu'il a menées en Galicie, tant avec Vassilko à l'aller, qu'avec Daniel et Vassilko au retour.

De par son titre de grand-prince de Souzdal et de Vladimir, Iaroslav apparait, surtout depuis la ruine de Kiev, comme le premier des princes russes. Sans doute, son union avec Rome, si elle a réellement eu lieu, n'engageait que lui seul et non le clergé et le peuple russe, mais la soumission à Rome du grand-prince de Russie devait être aux yeux de ses contemporains un événement assez marquant pour que Jean de Plan Carpin en fit mention dans la relation de son voyage. S'il ne l'a pas fait, c'est, sans doute, qu'il n'avait pas certitude de cette conversion.

En quelle langue l'envoyé du pape et le prince russe pouvaient-ils converser ? Ni Jean de Plan Carpin, ni son compagnon Benoît de Pologne ne devaient savoir le russe et, certainement, Iaroslav ne parlait ni le latin ni l'italien. Les conversations n'ont pu avoir lieu que par le truchement d'un interprète. Le nom de cet interprète nous est connu : c'est un certain chevalier Temer ou Temir qui est certainement le Jemer cité dans la lettre d'Innocent IV comme témoin de l'union de Iaroslav. « Auprès du grand khan, nous trouvâmes le duc Iaroslav, qui mourut là, et son chevalier nommé Temer, qui fut notre interprète avec l'empereur Guyuk[24]... »

Jean de Plan Carpin nous raconte comment Iaroslav, après avoir été l'invité de la mère du grand khan, tomba brusquement malade et mourut au bout d'une semaine. On peut supposer que le frère Jean, apprenant la maladie et la gravité de l'état du grand-prince, est allé lui rendre visite et, par le truchement du chevalier Temer, l'a invité à mettre en paix sa conscience et à s'unir à l'Eglise romaine. Toujours transmise par l'interprète Temer, la réponse du moribond pouvait sans doute être comprise comme un assentiment aux exhortations de frère Jean. La lettre d'Innocent IV laisse suggérer cette solution, lorsqu'elle cite Temer comme témoin de la conversion du prince : « Au su et au vu du chevalier Jemer, son conseiller... »

Les dernières paroles de Iaroslav, transmises par l'interprète, ne parurent peut-être pas assez convaincantes à Jean de Plan Carpin pour qu'il en fasse mention dans sa relation, mais, sans doute, raconta-t-il la scène à Innocent IV qui dut avoir là une bonne entrée en matière à la lettre qu'il veut adresser au fils et successeur du défunt. Et, en effet, si Iaroslav s'est uni à Rome, son fils Alexandre, sans manquer à la prudence et à la

24. *Relation des Mongoles ou Tatares* par le fr. Jean du Plan de Carpin, édité par M. d'Avezac, Paris, 1838, p. 370; Bergeron, *op. cit.* (édition 1634), p. 436.

sagesse, peut l'imiter. Sans doute, Innocent IV n'a-t-il pas vu que pour Alexandre Nevsky, qui depuis près de dix ans ne cesse de lutter contre des envahisseurs catholiques, qu'ils soient suédois ou allemands, cette affirmation de la conversion de son père, s'il la sait ou la croit non fondée, ne peut apparaître que comme une ruse et que par suite toute l'argumentation subséquente perdait sa valeur.

Le but de la lettre.

Il semble bien que la préoccupation principale d'Innocent IV n'est pas, en écrivant cette lettre, de ramener Alexandre Nevsky à l'unité de l'Eglise, mais surtout celle de se faire un allié capable de freiner l'avance des troupes mongoles lorsqu'elles se décideraient à reprendre en Europe centrale l'offensive interrompue en 1241. Jean de Plan Carpin, revenu à Lyon dans le courant du mois de novembre 1247, a rapporté la réponse du grand khan aux lettres qu'Innocent IV avait signées en mars 1245[25]. La réponse n'est pas de celles qu'Innocent IV était habitué à recevoir : « Et si vous agissez selon vos propres paroles, toi qui es le grand pape, avec les rois, venez ensemble en personne pour nous rendre hommage, et nous vous ferons entendre à ce moment-là les ordres (résultant) du *yasâ* (c'est-à-dire de la loi arrêtée sous Genghis-khan)[26]. » Il n'y avait pas que le ton de la lettre du chef tatar qui fût menaçant : les envoyés du pape, pendant leurs dix mois de voyage en pays mongol et leur séjour de quatre mois au campement royal, avaient observé et admiré l'excellente organisation des Tatars. Ils ne cachèrent pas au pape que l'armée mongole paraissait disciplinée et bien organisée, et que des communications rapides étaient établies dans tout cet immense empire. Sans doute, le pape et les hauts dignitaires de la cour pontificale furent-ils impressionnés par le récit que leur faisait Jean de Plan Carpin de la cruauté froide et impitoyable de ces nouveaux maîtres d'une grande partie de l'Europe et de l'Asie. Qu'adviendrait-il si ces païens barbares arrivaient jusqu'à Rome ou à Lyon ? Les mesures de défense décidées au Concile de Lyon étaient sans nul doute inadéquates[27]. Ce n'est pas en rebouchant les brèches des murs et des remparts que l'on pouvait songer à arrêter les armées mongoles si elles s'avisaient de reprendre la route de l'Occident. Et quelle résistance pouvaient offrir les petits duchés de l'Europe centrale ? Qui, en dehors de l'empereur, avait une armée susceptible de s'opposer à l'avance mongole ? Personne. L'heure était venue de grouper les ducs et les rois et de les encourager

25. Cf. Pelliot, *op. cit.*, p. 16.
26. Ibid., p. 20. Traduction faite sur l'original persan.
27. Cf. Mansi, XXIII, col. 627 et sqq., capitum XVI : *De Tartaris*.

à défendre avec vaillance les marches orientales de la chrétienté.

En ce mois de janvier 1248 une des préoccupations d'Innocent IV était de promouvoir un regroupement des forces en vue de résister à une reprise, toujours possible, de l'invasion tatare : un nombre important des lettres de cette période traitent de la question. Remarquons, en particulier, que le 22 janvier, c'est-à-dire le même jour où Innocent IV adresse la lettre *Pater futuri seculi* à Alexandre Nevsky, il écrit une lettre très brève à Daniel de Galicie, lettre qui reprend textuellement la fin de la lettre à Alexandre : le pape charge Daniel d'informer les frères de l'Ordre teutonique qui résident en Russie (dans la lettre à Alexandre : qui résident en Livonie) de tout mouvement des Tatars vers l'Occident. De même, Innocent IV met au courant le Maître et les frères de l'Ordre teutonique des démarches qu'il entreprend auprès de Daniel et d'Alexandre et leur demande d'informer sans tarder le Siège Apostolique lorsque ces princes leur auront fait savoir qu'une nouvelle offensive mongole se prépare[28].

Cette préoccupation dominante d'Innocent IV, soucieux de préserver l'Europe catholique et l'Eglise de la domination mongole, explique, en partie du moins, pourquoi la première partie de la lettre à Alexandre Nevsky a si peu de vigueur et, malgré son objet, reste plus politique que religieuse. Sans doute, le désir du pape est de voir se réaliser le retour de l'Orient chrétien à l'unité de l'Eglise, mais, en ce premier mois de l'année 1248, il lui faut avant tout trouver des alliés susceptibles de ralentir l'avance des troupes mongoles, dans l'éventualité d'une nouvelle expédition vers l'Occident.

Peut-être Alexandre songea-t-il un moment à s'appuyer sur Innocent IV et fit-il à l'envoyé pontifical une réponse qui pouvait passer pour un acquiescement, puisqu'en septembre de la même année le pape lui écrit à nouveau, l'appelant cette fois Alexandre roi de Novgorod et le félicitant de son retour à l'Eglise romaine, ou tout au moins de son désir de le faire.

La lettre « Aperuit Dominus oculos ».

A l'illustre Alexandre, roi de Novgorod.

Le Seigneur a ouvert les yeux de ton âme et t'a inondé de la clarté de sa lumière, car, comme nous l'avons appris de notre vénérable frère l'archevêque de Prusse, légat du Siège Apostolique, tu as cherché avec fidélité et tu as trouvé avec clairvoyance le chemin qui te permettrait d'arriver allégrement, par le plus court, à la porte du paradis.

Pourtant, comme les clefs de cette même porte ont été confiées par

28. Turgeniev, n° lxxix; Berger, n° 4089; Potthast, n° 12813.

le Seigneur au bienheureux Pierre et à ses successeurs les pontifes romains, de sorte qu'ils ne laissent entrer personne qui ne reconnaisse pas l'Église romaine comme mère de notre foi et qui ne s'applique pas à rendre le respect dû au Pontife vicaire du Christ avec des dispositions dociles et un cœur joyeux, toi, pour ne pas t'exposer, à Dieu ne plaise, à être repoussé par eux de l'entrée de la porte, tu as demandé avec beaucoup de zèle à être rattaché comme membre à la même tête de l'Église par la véritable obéissance, te proposant en signe de cette obéissance d'ériger en ta ville de Pleskov une église cathédrale pour les Latins.

Pour ce projet, nous rendons les actions de grâces les plus sincères au Sauveur de tous les hommes qui, loin de vouloir la perte d'aucun, nous a rachetés en se livrant, nous a donné la vie par sa mort et l'honneur par les nombreuses injustices qu'il a subies; et te serrant tendrement dans nos bras comme un fils choisi de l'Église, nous sommes touché d'émotion grâce à ta conversion, dans la même mesure où, établi dans des contrées assez éloignées, tu as ressenti la douceur de l'Église elle-même et où des hommes plus nombreux peuvent être amenés par ton exemple au même attachement.

Courage donc, fils très cher; oublieux du passé, porte toute ton attention vers un but plus parfait pour que, ferme et stable dans la dévotion en l'Église dont nous avons parlé, persévérant en son sein, tu produises des fleurs de suavité d'où te viendront plus tard des fruits qui ne périront pas.

Et ne crois pas qu'une telle obéissance te contraigne en quelque façon, alors que par elle nous n'exigerons rien d'autre de l'homme que l'amour de Dieu et le progrès dans la justification, car après avoir dépouillé le corps de mort, il méritera d'être uni à la communauté des justes où luit la lumière immatérielle, où l'on goûte la saveur d'aliments que l'usage n'affadit pas et où s'exerce l'embrassement d'une charité qu'aucune satiété ne dénoue.

En outre, comme l'archevêque déjà nommé désire visiter lui-même ta personne, nous adressons nos prières, nos avertissements et nos encouragements vigilants à ta Sérénité royale pour que tu le reçoives avec honneur comme un membre illustre de l'Église, que tu le traites avec bienveillance et que tu ne manques pas de lui marquer du respect pour ce qu'il t'aura suggéré pour ton salut et celui de tes sujets.

Quant à nous, sur l'avis du même archevêque, nous t'accordons l'autorisation de faire construire l'église mentionnée.

Donné à Lyon...

Il est surprenant que cette lettre n'ait pas été introduite par A. J. Turgeniev dans ses *Historica Russiae Monumenta*. A ma connaissance elle a été publiée pour la dernière fois par Baluze dans ses *Miscellanea Historica* et résumée ensuite par Elie Berger et par Potthast[29]. La suscription « *Alexandro, illustri Regi*

29. Baluze, *Miscellanea historica*, édition Mansi, Lucques, 1761, t. I, p. 207; Berger, n° 4129; Potthast, n° 13023.

Nongardiae »[30] ainsi que le contenu même de la lettre ne permettent pas de douter que le destinataire était bien Alexandre Iaroslavitch.

Ce qu'Innocent IV ne savait probablement pas, c'est qu'à cette époque Alexandre Nevsky cherchait l'alliance des Tatars et que bientôt il les invitera à l'aider à conquérir les terres de son frère André qui s'efforcera de résister à l'avance des troupes mongoles puis, battu, se réfugiera chez les Suédois qui le recevront avec beaucoup d'honneur[31].

Après avoir obtenu la succession de son père et celle de son oncle, Alexandre, le nouveau grand-prince, s'emploiera jusqu'à sa mort, survenue en 1263, à gouverner la Russie envahie et rien ne nous permet de croire qu'il ait eu de nouveaux rapports avec Innocent IV ou ses successeurs.

ADDENDA, n° 1

Nobili viro Alendro (*sic*) Duci Susdaliensi.
Innocentius Episcopus servus servorum Dei.

Pater futuri saeculi, princeps pacis, seminator casti consilii, Redemptor noster Dominus Iesus Christus menti clare memorie Jaroslai progenitoris tui rorem sue benectionis infundit, ac eidem inextimabilem sue notitie gratiam admirabili largitate concedens viam sibi preparavit in heremo, per quam ipse fuit ad ovile reductus dominicum, velut ovis, que longo tempore aberraverat per desertum, quia sicut dilecto filio fratre Johanne de Plano Carpino de Ordine Fratrum Minorum, Protonotario (al. paenitentiario) nostro ad gentem Tataricam destinato referente dedicimus, idem, pater tuus novum hominem affectans induere, de conscientia Jemeris (al. cuiusdam) militis consiliarii sui obediente Romane ecclesie matris sue in eiusdem fratris manibus devote, ac humiliter se devovit, quod quidem confestim claruisset hominibus, nisi tam subito, tamquam (al. quam) faciliter mortis eventus eum de medio subduxisset. Unde cum ipse presentis seculi cursum tam felici termino consumarit, pie credendum est, et omni ambiguitate remota tenendum quod justorum aggregatus consortio in eterna beatitudine requiescat, ubi lux fulget, quam non capit locus, redolet odor quem non spargit flatus, et caritatis viget amplexus quem satietas non divellit. Cupientes itaque te una cum ipso tante beatitudinis participem fieri, qui in paterna hereditate suus heres legitimus exististi, ad instar illius evangelice mulieris qui lucernam accendit, ut dragmam paerditam inveniret, vias exquirimus, apponimus studium, et diligentiam adhibemus, ut ad hoc te prudenter possimus indu-

30. Nongardia est certainement une forme estropiée de Nemogard, forme grecque de Novgorod. Cf. M. Taube, *La formation de l'Etat russe*, dans *Istina*, 1957, n° 3, p. 274.
31. Soloviev, *op. cit.*, col. 839.

cere (al. adducere), quod tui patris vestigia salubriter inmiteris, cunctis temporibus imitanda (al. mitandi), idem (al. ita) quod sicut corde sincero, et mente non ficta se ad suscipienda mandata, et documenta Romana Ecclesie dedicarat (al. dedicavit), sic tu, relicto perditionis invio, quod ad eterne mortis damnationem perducit, unitatem eiusdem Ecclesie per obedientiam amplexeris, que per directionis semitam suos cultores procul dubio dirigit ad salutem. Nec est in hoc nostre certe a te repudiana petitio, que nostrum adimplens officium, tuis est commodis profutura, quia cum te sollumodo postulamus (al. postulemus), ut Deum timeas, et ex tota ipsum mente diligens, ipsuis mandata conserves, profecto sani spiritum non videris habere consilii, si tuam in hoc nobis tenus Romanam Ecclesiam matrem recognoscere, et ipsius Pontifici obedientiam impertiri. In hac autem obedientia nullius quantumcumque potentis honor minuitur, sed ex hoc omnis potestas, et libertas temporalis augetur, quia illi digni populorum presunt regimini, qui sicut ipsi alios procellere cupiunt, sic divine student excellentie famulari. Hinc est quod Nobilitatem tuam rogamus, monemus, et hortamur attente, quatenus Romanam Ecclesiam matrem recognoscere, et ipsius Pontifici obedire, ac ad Apostolice Sedis obedientiam subditos tuos efficaciter studeas invitare, ita quod ex hoc in eterna beatitudine fructum consequivaleas, qui non perit. Sciturus quod si hoc nostris immo Dei potius beneplacitis te cooptes, te inter cetera catholicos principes reputabimus specialem, et ad tuum incrementum honoris semper diligenti studio intendemus.

Ceterum quia pericula possunt facilius evitari, si contra ipsa per providentia clipeum muniamur, pro speciali munere petimus, ut quam cito tibi constiterit, quod Tartarorum exercitus versus Christianos dirigat gressus suos, id quamtotius fratibus de domo Theotonica in Livonia commorantibus intimare procures, ut, cum istud per eosdem fratres ad notitiam pervenerit, qualiter ipsis Tartaris viriliter cum Dei adiutorio resistamus, maturius cogitare possimus. Super autem quod collum tuum noluisti subdere iugo Tartarice feritatis, prudentiam tuam dignis in Domino laudibus commendemus (al. commendamus).

Datum Lugduni X Kal. Febr. anno V.

Texte dans *Historica Russiae Monumenta* (tome I, doc. LXXVIII, p. 63), par A. J. TURGENIEV, Saint-Pétersbourg, 1841.

Résumé dans les *Registres d'Innocent IV*, par Élie BERGER, sous le n° 4092.

Résumé dans les *Regesta* de M. POTTHAST, sous le n° 12815.

N° 2

Danieli regi Ruscie illustri...

Quia pericula possunt facilius exitari si contra ipsa providentie clipeum muniamur, Serenitatem tuam rogamus, monemus et hortamur attente, petentes pro munere speciali quatenus quam cito tibi constiterit,

quod Tartarorum exercitus versus Christianos dirigat gressus suos, id dilectis fratribus de domo Theutonica in Russie commorantibus, intimare procures, ut, cum hoc per eosdem fratres ad notitiam pervenerit, qualiter ipsis Tartaris viriliter cum Dei aditorio resistamus, maturius cogitare possimus.

Datum Lugduni X Kal. Febr. anno V.

Texte dans TURGENIEV sous le n° LXXVII. Résumé chez E. BERGER (4088) et POTTHAST (12814).

N° 3

Alexandro illustri Regi Nongardiae.

Aperuit Dominus oculos tuae mentis et tuis infundit sensibus sui luminis claritatem, quia, sicut venerabili fratre nostro Archiepiscopo Prussiae, Apostolicae sedis legato, accepimus intimante, tu quaesisti fideliter et invenisti prudenter directionis semitam, per quam sub felici posses compendio ad paradisi januam pervenire.

Verumtamen cum claves ipsius januae beato Petro et successoribus eius Romanis Pontificabus a Domino sint commissae, ita ut nullum per ipsam ingredi patiantur nisi Romanam Ecclesiam matrem nostrae fidei recognoscat, et ipsius Pontifici Christi vicario prono mente ac alacri spiritu reverentiam studeat debitam exhibere, tu, ne ab ipsis ingressu januae, quod absit, contingeret te repelli, uniri per veram obedientiam tamquam membrum capiti eidem Ecclesiae devotissime postulasti, in ipsius obedientiae signum affectans in Pleskowe civitate tua Latinorum Ecclesiam erigere cathedralem. Super quo salvatori omnium, qui neminem vult perire, immo venditus nos redemit, vivificavit occisus, et multis lacessitus iniuriis honoravit, gratiarum quas possumus uberes referimus actiones; ac te tanquam specialem Ecclesiae filium caritatis brachilis amplectentes, tanto de tua conversione ampliori animi alacritate perfundimur quanto in remotioribus partibus constitutus suavitatem ipsius Ecclesiae persensisti et plures possunt tuo exemplo laudabili ad eandem devotionem adduci. Confortare igitur, fili carissime, praeteritorum oblitus, ad meliora aciem tuae considerationis extendas, ut in Ecclesiae praefatae devotione firmus et stabilis, perseverans in ea, flores suavitatis producas, ex quibus tibi postmodum fructus proveniet qui non perit. Nec credas quod obedientia huiusmodi tibi quiquam ingerat gravitatis, cum per eam ab homine nil aliud requiramus nisi ut Deum diligat et sic in ipsius justificatione procedat quod exuto corpore mortis huius mereatur justorum consortio aggregari, ubi fulget lux quam non capit locus, sapit cibus quam non minuit edacitas, et haeret amplexus quem satietas non divellit.

Ceterum cum praefatus Archiepiscopus tuam cupiat personaliter visitare personam, serenitatem regiam rogamus, monemus et hortamur attente quatenus ipsum tamquam nobile membrum Ecclesiae honeste

recipias et benigne pertractes ac in iis quae tibi pro tua et subditorum tuorum salute suggesserit, ipsi reverenter intendere non omittas.

Nos autem facultatem tibi concedimus faciendi de consilio ipsius Archiepiscopi construi Ecclesiam supradictam.

Datum Lugduni XVII Kal. Oct. anno VI.

Texte dans les *Miscellanea historica* de Baluze (Éd. Mansi), Lucques, 1761, t. I, p. 207.

Résumé chez E. Berger (4129) et Potthast (13023).

Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident

du VIe au XIe siècle

Y. M.-J. CONGAR, O. P. *

A Baumstark a exprimé d'une façon saisissante la différence entre la situation de l'Orient chrétien et celle de l'Europe occidentale romano-germanique[1]. Les conditions historiques sont, ici et là, bien différentes. En Orient, une culture millénaire; en Occident, chez les nouveaux peuples barbares, une culture datant d'hier et venant toute de Rome. Ici comme là, invasion et conquête par un peuple nouveau; mais, en Occident, les Francs et les Germains entrent dans l'Eglise et y apportent une vitalité nouvelle, tandis qu'en Orient, l'Islam représente une autre foi et, loin d'apporter dans l'Eglise une vitalité nouvelle, il entraîne, de la part de la chrétienté byzantine, un resserrement et une attitude de défense. En Orient, le christianisme s'était répandu, dès le IIe et le IIIe siècle, même au-delà des frontières de l'Empire romain, dans des pays de vieille culture, et il y avait constitué des Eglises nationales, des liturgies nationales célébrées dans la langue nationale. Après la submersion de l'Occident, et même de l'Afrique du Nord, par les Barbares, toute la culture avait été portée par ce qui était « romain », tout le domaine où cette culture existait avait été dominé par l'autorité de Rome : une autorité dont la vocation et le dynamisme étaient universels et qui, spontanément, ne pensait pas « national », mais universel et unitaire. Sous la Rome chrétienne comme sous la Rome impériale païenne, les peuples existaient à l'intérieur d'un monde unique, virtuellement universel. De ce monde, la langue de culture, tout comme

* Nous remercions l'auteur d'avoir bien voulu nous autoriser à publier cette partie d'un travail plus important rédigé en 1955, bien qu'à son grand regret il n'ait pas eu le loisir de le mettre à jour des travaux parus depuis lors et dont il a eu connaissance. *Rédaction.*

1. *Grundgegensätze morgenländischen u. abendländischen Christentums*, Rheine, 1932 (als Manuskript gedruckt). Comp. J. de GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine chrétienne au XIIe siècle*, P.-Br., 1946, p. 12.

la langue liturgique, était le latin[2]. Ce fait a entraîné d'importantes conséquences : il est entré comme une composante dans la conscience qu'on a eue facilement en Occident de l'Eglise comme d'une unique société, sous une autorité unique (voir *infra*); il a rendu plus difficile, par la suite, la compréhension, par Rome, des éveils nationaux et des requêtes nationales (voir n. 2)[3]; il a joué un rôle dans la création d'une certaine distance entre la célébration liturgique et le peuple, donc entre le prêtre et les laïcs. Tandis qu'à Byzance on a toujours eu nombre de laïcs cultivés, tandis qu'en Orient, la célébration liturgique, faite dans la langue nationale, est restée accessible au peuple, en Occident, la culture deviendra, en tant que liée au latin, une chose de clercs[4], et le peuple, qui ne comprend plus le latin à partir du VIe siècle[5], sera, dans une certaine mesure, coupé de sa liturgie sacramentaire : là se trouve l'une des causes du fait dont on pourrait donner plus d'un signe[6], de l'accentuation progressive d'une différence et d'une distance entre le peuple et les prêtres. La liturgie, en Occident, sera

2. Cf. F. Cumont, *Pourquoi le latin fut la seule langue liturgique de l'Occident*, dans *Mélanges Paul Fredericq*, Br., 1904, pp. 63-66. Cumont met discrètement au point l'étude de P. Fredericq (des conséquences de l'évangélisation par Rome et par Byzance sur le développement de la langue maternelle des peuples convertis, *Bull. Acad. roy. de Belgique*. Cl. des Lettres, 1903, n° 11, pp. 738-51), qui voyait dans les deux attitudes différentes une politique de principe : non, la situation monopolique du latin en Occident remonte plus haut que l'évangélisation chrétienne et n'est pas le résultat d'une option délibérée. Comp. Dvornik, *op. cit.*, n. suiv., p. 27.

3. Cf. Fr. Dvornik, *National Churches and the Church Universal*, Westminster, 1944. Comp. F. Crawford-Burkitt, *Early Christianity outside the Roman Empire*, Cambridge, 1899.

4. Selon H. Pirenne (*De l'état de l'instruction des laïques à l'époque mérovingienne*, dans RB, 46 (1934), pp. 165-177, repris dans *Hist. économ. de l'Occident médiéval*. P., 1951, pp. 137-50) il n'y a pas de monopole ecclésiastique de l'enseignement sous les Mérovingiens (VIe-VIIe siècle), sous les Carolingiens, par contre, l'enseignement devient le monopole de l'Église, et les laïcs, devenus ruraux en vertu des conséquences économiques de l'invasion islamique, deviennent aussi illettrés. — Mais E. Lesne (t. V, P., 1940, pp. 1 s.) et H. Marrou (*Hist. de l'éducation dans l'Antiquité*, P., 1948, pp. 569-570) notent qu'il n'y avait pour ainsi dire plus d'écoles aux VIe-VIIe siècles, et que l'enseignement ne revit, précisément, qu'à partir et par l'action de Charlemagne.

5. Cf. F. Lot, *A quelle époque a-t-on cessé de parler latin ?* dans *Arch. latinitatis Medii Aevi (Bull. Du Cange)*, 6 (1931), pp. 97-159 = en Gaule, à la fin du VIe siècle; à partir du VIIIe la langue romane qu'on y parle s'est tellement éloignée du latin qu'on ne comprend plus la liturgie.

6. La nécessité de protéger l'Église, « le spirituel », contre l'emprise laïque, a également amené une accentuation de la distinction, presque de l'opposition, entre clercs et laïcs : cf. pour le Pseudo-Isidore, Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*. L., 1955, p. 182; ce trait s'accusera encore dans la réforme grégorienne. — Noter que Charlemagne avait voulu compenser un certain éloignement des fidèles par rapport à la liturgie sacramentaire par une activité de catéchèse et de prédication : circulaire de 783, conciles d'Arles, de Reims et de Mayence en 813 (cf. Hauck, *KGD*, t. II, 3 éd., 1912, pp. 253-255).

moins qu'en Orient, l'acte d'une communauté, et davantage une chose existant pour soi et célébrée *devant* des gens[7]. Ce point a son importance pour le développement ultérieur, non seulement de la pastorale, mais de l'ecclésiologie.

En venant à celle-ci, l'on doit reconnaitre : 1° que la conception de l'Eglise est foncièrement la même en Orient et en Occident, en ce qui concerne l'Eglise comme mystère, comme réalité sacramentelle; 2° qu'elle diffère sensiblement en ce qui concerne la vie externe de l'Eglise, son rapport au pouvoir politique, son régime canonique. L'équilibre et le sens total de l'ecclésiologie sont affectés de ce fait; il se constitue ainsi une dualité que le processus historique d'éloignement entre l'Orient et l'Occident, et le développement occidental de l'idée papale, font tourner en opposition et en « schisme ». Reprenons successivement ces points.

A. — L'Eglise comme mystère

Il n'y a pas plus de « dogme » de l'Eglise en Orient qu'en Occident; moins encore, si cela est possible[8]. Saint Jean Damascène, par exemple, n'a pas un mot sur l'Eglise dans son *Exposé de la foi orthodoxe*, sauf à dire, à propos du baptême,

7. Cf. Baumstark, *op. cit.*, p. 50.

8. Il existe d'excellentes histoires, soit de Byzance, soit des rapports entre l'Orient et l'Occident; il existe des monographies (notons en particulier, pour sa documentation, M. Jugie, *Le schisme byzantin*, P., 1941). Mais il n'existe pas, à notre connaissance, d'histoire des doctrines théologiques et plus spécialement des doctrines ecclésiologiques. Quelques très rares articles sur la pensée de tel auteur, mais rédigé généralement du point de vue des controverses qui opposent catholiques et orthodoxes (primauté du pape) ; dans les monographies d'auteurs, parfois quelques pages ou simplement une allusion. Les manuels ou études de théologie orientale considèrent généralement la pensée ecclésiologique dans ses expressions *modernes* : ainsi Jugie, Grivec, Gavin, Douglas, Gordillo; ils ne touchent à l'histoire de notre période que du point de vue des positions prises à l'égard de la primauté papale (Jugie, Gordillo).

Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, Mü, 1937, est plutôt une description des Églises orientales et de leur vie. Les différentes *Symbolik* ou *Konfessionskunde* sont moins soucieuses d'histoire que de présenter les positions doctrinales en recourant aux « écrits symboliques » ou aux théologiens, souvent polémistes, appartenant, les uns et les autres, à l'époque moderne : ainsi W. Gass, F. Loofs, etc. Mentionnons cependant comme très instructif le *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, Bd. 1, de F. Kattenbusch, Freib. i. Br., 1892 (cité : *Confessionskunde*).

Après quoi nous ne voyons guère à citer que : E. Mersch, *Corps mystique*, t. I, pp. 524 s.; Th. Spacil, *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta Theol. Orientis separati*. Section I : *Doctrina Photii...* (*Or. Chr.*, 4 (1923), pp. 36-37); M. Jugie, *Doctrine de saint Jean Damascène sur l'Église*, dans *Échos d'Orient*, 23 (1924), pp. 400-406.

que la foi qui y est reçue et professée dans le symbole, vient de la paradosis de l'Eglise catholique[9]. On ne trouve pas, en Orient, à cette époque, l'équivalent des explications occidentales sur la communion ecclésiale contenues dans les *Expositiones missae* ou les commentaires du Symbole, ou même les riches allusions contenues dans les commentaires bibliques (Apocalypse, etc.[10]). En Orient, plus encore qu'en Occident, l'Eglise est, à cette époque, un fait, non une doctrine. Un fait qui s'impose par lui-même avec la même valeur absolue que celui du salut, c'est-à-dire la vie déiforme acquise en Jésus-Christ et communiquée par son Saint-Esprit; un fait qui est vécu, et qui est la réalité même, dans, par et selon laquelle on est chrétien et en communion avec Dieu. Saint Maxime le Confesseur († 662) voit l'Eglise comme l'image même de Dieu, source et fin de toutes choses et qui, étant tout en tous, mais cependant transcendant, fait concourir toutes choses en un, sans confusion; l'*energia* de Dieu lui-même agit en elle : par la *charis* et la *dynamis* de la foi; elle fait un seul corps avec les hommes de tout âge, de toute condition, de toute race[11]. Bien qu'ils n'aient pas subi, comme les Latins, l'influence de saint Augustin et qu'ils soient plus sensibles à la différence, dans le régime des dons de grâce, entre les justes d'avant le Christ et les chrétiens, les Orientaux connaissent, eux aussi, le thème de l'appartenance des justes de l'Ancien Testament à l'Eglise[12]. Clément d'Alexandrie avait écrit : « De même que la volonté de Dieu est un acte et qu'elle s'appelle le monde, ainsi son intention est le salut des hommes, et elle s'appelle l'Eglise[13]. » C'est bien cette idée qui anime la pensée orientale : le monde et l'humanité apparaissent comme une unité, et l'Eglise comme une reprise, en son centre, de cette unité, en vue de la faire aboutir, par la

9. *De fide Orth.*, IV, 10 : *P. G.*, 94, 1128.

10. Les passages les plus ecclésiologiques ne sont commentés que très rapidement et sans rien de notable pour notre sujet, dans un commentaire comme celui d'André de Césarée (entre 476 et 637) : *P. G.*, 106 (par exemple col 397, 425 BC, 429).

11. *Mystagogie*, c. 1 (*P. G.*, 91, 664 s.), résumé c. 24 (705). Dans les chapitres suivants, Maxime montre comment l'Église est aussi l'image du monde fait de parties et de substances différentes, à la fois visibles et invisibles; il pense ici plus immédiatement à l'église-édifice, avec son *naos* (temple des fidèles) et son *hierateion* (sanctuaire réservé aux prêtres). — Sur l'ensemble de la synthèse de Maxime, cf. V. Grumel, *DTC*, t. X (1928), col. 448 s.; H. Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur* (*Théologie*, 11). P., 1947; B. Tatakis, *La Philos. byzant.* (2e fasc. suppl. à l'*Hist. de la Philos.* d'E. Bréhier), P., 1949, pp. 73 s. (bibliogr. pp. 94-95). — Trad. franç. *des Centuries sur la charité*, par J. Pegon (*Sources chrét.*, 9. P., 1943), et ital. de la *Mystagogie* et d'autres écrits, par R. Cantarella (Florence, 1931).

12. Voir par exemple saint Maxime le Confesseur, *Interr.*, 16 (*P. G.*, 90, 797); *Capita theol. et œcon. Cent.*, I, 73 (*P. G.*, 90, 1209 A); saint Jean Dam., *Adv. Iconoclast*, 11-12 (*P. G.*, 96, 1357); plus tard, Syméon de Thessalonique (cf. Kattenbusch, *Confessionskunde*, p. 344).

13. *Pedagog.*, I, 6, cité dans H. de Lubac, *Catholicisme*, p. 41.

communication du Saint-Esprit, à son terme de divinisation[14]. Il faudrait étudier du point de vue ecclésiologique le thème du Paradis, qui revient si souvent dans les écrits spirituels ou à propos de la Vierge Marie : l'Eglise est le nouveau Paradis, c'est-à-dire la création (la nature) redevenant conforme à Dieu, et le Saint-Esprit en est le véritable arbre de vie; et Marie première réalisation du mystère même de l'Eglise dans l'humanité rachetée, est aussi nouveau Paradis, Eden spirituel, la récapitulation de la terre vierge originelle[15]... Ainsi, avec un sens peut-être plus ontologique et plus cosmique qui est bien dans son génie, l'Orient voit, lui aussi, l'Eglise comme le corps dont le chef est le Christ, et le principe réalisateur la foi reçue, depuis la Pentecôte et les apôtres, par la tradition de l'Eglise. L'idée dominante est celle d'un aboutissement de la création à sa fin divine, par le fait qu'en son centre même a été mis un principe (*le* principe) de divinisation : Incarnation du Fils de Dieu et Pentecôte. Ainsi l'homme, et avec lui la création entière, se reconfigure à l'image de Dieu à partir de ce foyer de divinisation dont le rayonnement immédiat crée cette sphère de vie divine qu'est l'Eglise. Celle-ci est le corps du Christ : un corps *organique*, fait de différents membres, qui sont actifs en lui; un corps *spirituel*, dont l'unité tient au partage par tous d'une même vie de foi, dont l'identité profonde malgré la dispersion et les variétés locales, s'exprime par les gestes et les activités de la Communion, surtout par la profession unanime de la foi à laquelle aboutissent les conciles. Un témoin de l'orthodoxie comme saint Théodore Studite, persécuté par l'autorité impériale ou patriarcale, avait le sentiment que trois fidèles unis dans la foi orthodoxe constituent l'Eglise[16]. Ce que la foi baptismale commence, la participation au pain eucharistique l'achève : ce pain est divinisant, et il est aussi le suprême lien entre les fidèles : « Si le sacrement est une union avec le Christ, et en même temps une union des uns avec les autres, il nous procure de toute façon l'unité avec ceux qui le reçoivent comme

14. Cf. Saint Maxime, *Mystag.*, c. 2-4 (*P. G.*, 91, 668-672); *Capita theol. et œcon. Cent.*, I, 73 (90, 1209 A). — Sur le Saint-Esprit principe : Nicétas Stèthathos, *Paradis spirituel*, n. 1, 25 s.

15. Idée patristique ancienne : saint Irénée, saint Hippolyte, Tertullien; Anastase le Sinaïte (*Hexaemeron*, vii, : *P. G.*, 89, 961-962) dit que les anciens (Papias, Irénée, Justin, Pantène) « avaient contemplé spirituellement les choses dites du paradis, en les rapportant à l'Église du Christ ». Elle se retrouve chez nos auteurs : saint Théodore Studite, *Hom. in Nativ. Mariae* (*P. G.*, 99, 684-85); Nicétas Stéthatos, *Paradis spirituel* (cf. trad. M. Chalendard, *Sources chrét.*, 8 pp. 8, 21 s.); saint Jean Damascène, *Orationes de dormit. B. Mar. V.* (par exemple *P. G.*, 96, 756); plus tard, Nicolas Cabasilas (*Hom. publ. in dormit.*, dans la *Patr. Orient.* t. XIX, pp. 495 s.), mais aussi chez Bède (*Hexaemeron*, 1 : *P. L.*, 91, 43) et les Latins des XIe-XIIe siècles : cf. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, p. 243, n. 11 et 12.

16. *Epist.*, I, 39 (*P. G.*, 99, 1049 B).

nous[17]. » Toutes ces données sont communes à l'Orient et à l'Occident.

Ici comme là, l'Eglise est une réalité spirituelle, œuvre du Saint-Esprit, mais elle est également visible et hiérarchiquement structurée[18]. On trouve en Orient les mêmes affirmations qu'en Occident, non seulement sur le sacerdoce du Christ, véritable célébrant des mystères[19], sur le Saint-Esprit véritable agent des opérations saintes[20], sur l'appartenance des anges à l'Eglise dont nous sommes membres[21], mais sur la position respective du sacerdoce et du peuple fidèle, sur l'autorité des évêques[22], sur celle des conciles inspirés par l'Esprit de Dieu[23]... En Orient comme en Occident, une conception très mystique

---

17. Saint Jean Damascène, *De fide orth.*, IV, 13 (*P. G.*, 94, 1153 B); comp. Théophylacte († après 1090), *In I Cor.*, c. 10 (*P. G.*, 124, 685, dans un sens très augustinien...). — Saint Maxime (*Mystag.*, 24 : 91, 705), Anastase le Sinaïte (*In Hexaemeron*, lib. XII : *P. G.*, 89, 1068 s.) et saint Syméon le Nouveau théol. (*Hymne* IV, trad. dans *Vie spirit.*, t. XXVII, juin 1931, pp. 303-304 : « Je communie avec le feu ! ») expriment davantage l'aspect de divinisation, mais aussi Jean Damascène, *Oratio 8*, 26 (94, 1348).

18. Saint Maxime (*Mystag.*, c. 2 et 4) évoque la distinction entre la partie accessible au peuple fidèle et celle réservée aux prêtres, qu'il met en rapport respectivement avec le corps et l'âme ou avec la philosophie morale ou la vie active et la contemplation ou la théologie mystique.

Quand, plus tard, les Bogomiles mettront en question le sacerdoce hiérarchique (avant les hérésies spirituelles et antiecclésiastiques occidentales), le prêtre bulgare Cosmas le défendra (après 972) : cf. *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*. Trad. et ét. par H.-C. Puech et A. Vaillant (Trav. publ. par l'*Inst. d'Et. slaves*, 21). P., 1945.

19. Par exemple saint Maxime le Confesseur, *Eccl. Hier.*, 5 (*P. G.*, 4, 164); *Epist. Dionys.*, 8 (545); saint Jean Dam., *Ep. ad Cosmam* : *P. G.*, 94, 524 B. Comp. Congar, *Jalons*, p. 209.

20. Cf. K. Goldammer, *Die eucharist. Epiklese in der mittelalterl. abendl. Frömmigkeit*. Bottrop i. W., s. d. (1941). Cette question de l'épiclèse a été bien malencontreusement ramenée à celle, très secondaire, du moment de la consécration des dons eucharistiques, alors que sa grande portée est liée : 1° à une théologie du Saint-Esprit comme opérant toutes les actions saintes; 2° au point de vue, tout à fait central en Orient, de la divinisation. Sans cesse les textes nous parlent du « feu de la divinité » (avec allusion au sacrifice d'Élie) : il y a là tout autre chose qu'une métaphore poétique : l'image est celle-là même dont on se sert sans cesse à propos de la divinisation. C'est parce que l'eucharistie est le moyen propre de la divinisation qu'elle doit être l'œuvre de l'Esprit. Même un auteur secondaire comme Samonas, évêque de Gaza au milieu du XIe siècle, avait le sentiment spontané de ces choses : cf. *P. G.*, 120, 824 B.

21. Le P. Salaville (trad. de l'*Explic. de la div. lit. de Nic. Cabasilas*, *Sources chrét.*, 4, p. 128, n. 1) cite en ce sens, outre le Pseudo-Denys, Maxime de Chrysopolis (VIIe siècle), un Commentaire de la liturgie nestorienne du IXe siècle et l'*Expos. liturgiae* de l'évêque syrien Denys Barsalibi (XIIe siècle).

22. Cf. par exemple Photius, cité par Špačil, *op. cit.*, p. 36. Et tous les conciles !

23. Saint Jean Damascène appelle le Concile de Chalcédoine θεόπνευστος : *De haeres*, 6 (*P. G.*, 94, 744 A). Les énoncés équivalents abondent (cf. par exemple saint Euloge de CP : *P. G.*, 86, 2944 C; Sophrone, *Synodique* : *Mansi*, 11, 497 A); de même ceux qui attribuent au Christ la vraie présidence des conciles.

de l'Eglise s'allie sans effort avec une réalité sacramentelle et hiérarchique de valeur absolue; l'ecclésiologie dogmatique se complète dans un droit canonique [24]. Tout comme en Occident, nous sommes dans un monde antérieur et étranger aux fallacieuses oppositions inspirées par le subjectivisme moderne et par la traduction religieuse qu'il a trouvée dans le protestantisme [25].

L'Eglise, mystère de déification.

Si l'on peut, à cette époque, noter, non vraiment une différence, mais une nuance dans la conception de l'Eglise-corps du Christ, ce serait celle-ci : les Grecs ne sont pas orientés vers une élaboration de l'image du corps dans le sens corporatif ou sociologique, ni — bien qu'ils affirment sans cesse que le Christ est la tête de l'Eglise —, vers la catégorie de grâce capitale à laquelle le XIIe siècle latin donnera une telle attention. Leur considération du corps mystique demeure, pourrait-on dire, dans les limites de la christologie et d'une théologie de la grâce déifiante des sacrements, sans se développer en ecclésiologie proprement dite; elle se ressent du fait que leur synthèse théologique et leur sotériologie sont dominées par l'idée de déification, elle-même liée à une anthropologie surnaturelle assez différente de celle que l'Occident a hérité surtout de saint Augustin [26]. Le texte suivant, de saint Anastase, patriarche d'Antioche à la fin du VIe siècle, exprime remarquablement le point de vue oriental :

Dieu a porté en lui cela tout entier que nous sommes. Il a assumé toute notre race en un seul individu, et il est devenu ainsi les prémices de notre nature. Il voulait, en effet, redresser en sa totalité ce qui était

24. A. Palmieri, *Theol. dogm. orthod.*, t. I, Florence, 1911, pp. [illegible] et cf. *infra*.

25. W. Gass (*Symbolik der griechischen Kirche*, B., 1871, pp. [illegible]) note qu'en Orient une conception religieuse-biblique de l'Eglise s'allie avec une conception hiérarchique. Selon la première, l'Eglise est considérée seulement comme régie par le Christ et le Saint-Esprit, elle est la communauté de vie dans la connaissance de la vérité et la pratique de la vertu, en laquelle tout le monde est prêtre; selon la seconde, le clergé est une caste médiatrice. Gass note bien que l'opposition des deux conceptions n'est pas ressentie en Orient (comp. Kattenbusch, *Confessionskunde*, p. 312) : mais elle ne l'est pas davantage en Occident avant les disjonctions protestantes et antiprotestantes modernes, et tout le sens catholique ou traditionnel de l'Eglise consiste à percevoir leur unité.

26. Ces points ont été perçus par Kattenbusch (op. cit., p. [illegible] s., se référant lui-même à Harnack), et par le P. Mersch (op. et loc. cit.) : ils ressortent, en un beau relief, dans le chapitre consacré à l'Eglise par V. Lossky (*Essai sur la théol. mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, pp. [illegible] s.).

déchu. Or, toute notre race était déchue. Il s'est donc mélangé à Adam tout entier, il s'est répandu, lui, la vie, dans le mort, pour le sauver. Il a pénétré dans la totalité de celui qu'il s'est uni, comme ferait l'âme d'un grand corps, le vivifiant tout entier et lui communiquant partout la vie de façon sensible. C'est pourquoi on appelle le genre humain « corps du Christ et ses membres chacun pour sa part » (I Cor., XII, 27); parce que le Christ s'étend également en tous et que, cependant, il habite de façon particulière en chacun [27].

Saint Jean Damascène dit de même : « Il a pris la totalité de ce qui était malade pour la guérir dans sa totalité; car ce qui n'est pas assumé n'est pas guéri, mais ce qui est assumé, cela fût-il tombé, est sauvé [28]. » Depuis saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille d'Alexandrie, la théologie orientale a son assise la plus ferme dans le grand principe de sotériologie : il est devenu ce que nous sommes afin que nous devenions ce qu'il est; ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé, mais ce qui est assumé est sauvé. Cette sotériologie elle-même suppose une conception de la déification et des rapports de ce que nous appelons la nature et la grâce, assez différente de celle qui commande la construction théologique latine des mêmes mystères. Cette construction latine repose sur une distinction de la nature et de la grâce, dont les catégories et le vocabulaire sont étrangers à la théologie grecque. Celle-ci attache son attention à une divinisation *de la nature* défigurée ou déformée par le péché, et cette divinisation consiste à rendre à la nature humaine la ressemblance de l'image de Dieu qu'elle est foncièrement, et la condition divine d'immortalité. Or cela, l'Incarnation le réalise par le fait même qu'en Jésus, Verbe fait chair, la nature humaine est sanctifiée, pleinement reformée à la ressemblance parfaite de Dieu, par le contact avec la nature divine, immortelle et glorieuse. L'œuvre de l'Eglise consiste dès lors à transformer à son tour la nature humaine individuée dans les personnes que nous sommes, à l'image de celle du Christ et par le contact de celle du Christ, ce qui s'opère principalement par les mystères (sacrements) qu'elle célèbre, et en particulier le baptême et l'eucharistie; mais aussi par l'ascèse dont la vie monastique est la mise en œuvre idéale. C'est pourquoi la littérature religieuse irénique — il en est une de lutte contre les hérésies qui, à notre époque, sont le monothélisme, l'iconoclasme, le dualisme des Pauliciens et des Bogomiles; il en est une de polémique antilatine, à partir de

27. *De nostris rectis dogmatibus veritatis orationes*, V, Or, III, 10-11 (*P. G.*, 89, 1340); trad. E. Mersch, *op. cit.*, p. 526.

28. *De duabus in Christo voluntatibus*, 44 (*P. G.*, 95, 184) : Mersch, p. 532. Jean Dam. et Maxime le Conf. notent bien le caractère pleinement individuel de la nature humaine dans le Christ : Mersch, p. 527, n. 3.

Photius — est faite surtout, d'une part, d'écrits spirituels et ascétiques ou d'explication des textes difficiles de l'Ecriture et des Pères, à l'usage des moines, et, d'autre part, de Mystagogies ou d'explications de la liturgie des principaux sacrements.[29].

Dans cette perspective, l'Église est vue surtout, s'il est permis de reprendre une expression de Kattenbusch[30], comme une « Mysterienanstalt ». Elle a, certes, son dynamisme, mais il est intérieur et mystique : c'est celui de la célébration des mystères et de l'effort ascétique; elle est assez peu active, peu missionnaire — ce sont les Bulgares, c'est Vladimir, qui se convertissent et viennent vers Byzance; celle-ci ne connaît rien de vraiment comparable à l'expansion missionnaire celtique —; elle se réalise moins par une action en vue de laquelle elle mobiliserait et dirigerait les énergies, qu'en vivant son propre mystère, en gardant sa foi, en célébrant son culte. C'est pourquoi aussi, au cours de son histoire, elle a, plus facilement qu'une Eglise de type occidental, continué de vivre même sous des régimes sérieusement restrictifs de sa liberté d'action extérieure. Voici dans quels termes la chante saint Germain de CP (?). On trouverait abondamment, en Occident, des textes de même genre, mais peut-être y a-t-il cette nuance : en Orient, cela suffit à exprimer la nature et la fonction de l'Eglise; en Occident, on ajoute ou développe certains aspects plus actifs ou plus militants :

L'Église est sanctuaire de Dieu, enceinte sacrée, maison de prière, assemblée du Peuple, corps du Christ, son Nom, Épouse du Christ, appelant à la pénitence et à la prière, purifiée par l'eau de son saint baptême et lavée par son précieux sang, ornée des parures de l'Épouse et marquée de l'onction du Saint-Esprit... L'Église est un ciel terrestre, en qui le Dieu supercéleste habite et marche, elle est l'antitype de la croix, de la sépulture et de la résurrection du Christ... L'Église est une maison divine où se célèbre le mystique et vivant sacrifice... et ses pierres précieuses sont les divines doctrines enseignées par le Seigneur à ses disciples[31]...

29. Sans parler des *Catéchèses* attribuées à saint Cyrille de Jérusalem, qui relèvent de la période patristique, citons : saint Maxime, *Mystagogie* (*P. G.*, 91, 657 s.); saint Germain de CP., *Rerum ecclesiastic. contemplatio* (*P. G.*, 98, 383 s., et cf. D. Nilo Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano*, Grottaferrata, 1912); saint Théodore Studite, *De praesanctificatis* (*P. G.*, 99, 1687-1690); après la période ici étudiée, Théodore Andidensis, *Commentatio liturgica* (*P. G.*, 140, 417 s.); Nicolas Cabasilas, *Liturgiae expos.* (*P. G.*, 150, 367 s.; trad. fr. de S. Salaville, dans *Sources chrét.*, 4, Paris, 1943); Syméon de Thessalonique, *P. G.*, 155, 253 s.

30. *Op cit.*, p. 338 s.

31. *Hist. eccl. et myst. contemplatio* : *P. G.*, 98, 383 s. Un peu comme dans les premiers chapitres de la Mystagogie de saint Maxime, il s'agit immédiatement de l'église-édifice, mais aussi du mystère de l'Église, comme on le voit par les termes : Épouse du Christ, appelant à la pénitence, etc. Du reste, tout comme en Occident, mais plus encore qu'en Occident, l'église-édifice et la liturgie qui s'y célèbre sont, en Orient, le même mystère que

Evidemment, dans le cadre de cette vue de l'Eglise comme « Mysterienanstalt », on trouve, comme en Occident, une affirmation du caractère sacerdotal des fidèles[32] et une vive conscience du lien entre la communion eucharistique et la communion ecclésiastique[33].

Le texte de saint Anastase d'Antioche que nous avons cité plus haut exprime bien, également, un aspect caractéristique de la conception grecque, de la sotériologie d'abord, du corps mystique, et donc de l'Eglise, ensuite : « Il [= Dieu] s'est répandu, lui, la vie, dans le mort, pour le sauver. » Anastase se rattache à la tendance qu'on appelle néochalcédonienne, celle d' « une christologie qui essaie d'intégrer dans les formules de Chalcédoine la christologie des *Anathématismes* de Cyrille, c'est-à-dire le seul aspect de Cyrille que les monophysites aient jamais voulu connaître[34] ». La question christologique a occupé et inquiété la pensée chrétienne, au fond, depuis le IIIe siècle (fond christologique des essais de théologie trinitaire) jusqu'au milieu du IXe siècle (victoire sur l'iconoclasme). Or la politique religieuse de l'empereur Justinien (527-565), inspirée partie par le prestige de théologiens de tendance monophysite, partie par la recherche d'un accord avec des régions ou des groupes de même tendance, a visé à réunir l'empire dans le susdit néochalcédonisme. Au synode de 553, l'empereur fait condamner les trois autorités antiochiennes. L'accueil fait à cette condamnation des « Trois Chapitres » fut très différent à Rome et à Byzance. Même soumis à la contrainte que l'on sait, le pape Vigile l'approuva, mais sans souscrire aux dix premiers anathématismes de la conclusion finale, qui reprenaient les positions christologiques cyrilliennes les plus extrêmes; en Orient, par contre, la tradition théologique se fixe dans le sens cyrillien des *Anathématismes*, c'est-à-dire de ce qui, dans la construction alexandrine, était sympathique aux monophysites — alors que

l'Église-corps du Christ : cf. M. Tarchnisvili, *Die byzantinische Liturgie als Verwirklichung der Einheit und Gemeinschaft im Dogma* (*Das östl. Christentum*, 9). Würzburg, 1939. Cette communauté de mystère entre l'Église et l'édifice-église apparaît tout spécialement dans la liturgie syrienne, où la fête de la consécration de l'édifice célèbre essentiellement l'institution de l'Église par Jésus-Christ : cf. G. Khouri-Sarkis, *La fête de l'Église dans l'année liturgique syrienne*, dans *Irénikon*, 28 (1955), pp. 186-93.

32. Voir dans P. Dabin, *Le Sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Br. et Paris, 1950, pp. 574 s., les témoignages orientaux; ajouter pp. 619 s. ceux des liturgies.

33. D'où la nécessité de fuir toute participation aux célébrations des hérétiques : voir par exemple Jean Moschus († 619), *Pré spirituel* (trad. fr. M.-J. Rouët de Journel dans *Sources chrét.*, 12, Paris, 1946), et supra, n. 17.

34. Ch. Moeller, *Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, t. I, 1951, pp. 637-720 (p. 666); sur le néo-chalcédonisme d'Anastase, pp. 690 s. Et cf., pour ce qui suit, Ch. Moeller, *Néphalius d'Alexandrie*, dans *RHE*, 40 (1944-1945), pp. 73-140.

la souscription de la formule de Théodoret en 433 avait manifesté, chez Cyrille lui-même, la réalité d'une théologie beaucoup moins unilatérale. Ch. Moeller note que le Concile de Chalcédoine a eu, dans la théologie orientale, une valeur surtout négative, pour exclure l'eutychianisme, tandis qu'il a exercé une influence constructive et positive sur la pensée latine, toute dans le sillage de saint Léon; par contre, le synode de 553 qui a, sous le couvert des formules de Chalcédoine, canonisé la théologie alexandrine, a eu, chez les Grecs, une influence positive, tandis que l'Occident retenait seulement l'invitation (négative) à éviter toute formule tendant à diviser le Christ.

La même différence d'orientation s'est manifestée au cours de la querelle du monothélisme, suscitée par un nouvel effort des empereurs byzantins pour réunir à l'Empire les portions acquises à la tendance monophysite : ce n'est pas seulement pendant la crise des années 622-680, c'est encore en 711-713, sous Philippicos Bardanès, que la politique impériale trouva, malgré l'opposition héroïque de saint Maxime le Confesseur, de fortes complicités à Byzance, et pas seulement pour des raisons politiques, mais pour des motifs d'inclination et d'agrément intellectuel. L'Occident, par contre, avec Rome (Théodore, Concile du Latran de 649), est resté étranger, tant à la tendance doctrinale qu'à la préoccupation politique, ayant par surcroît de bonnes raisons de mal voir les ingérences impériales en matière dogmatique (*Extèse* d'Héraclius, *Type* de Constance II).

Or, la théologie alexandrine et néochalcédonienne, à la faveur de l'unité d'être entre le Verbe et le Christ, voit avant tout la transformation et la sanctification ontologiques de l'humanité, en Jésus, par le Verbe de Dieu : « Le Verbe a transformé sa chair en sa gloire et son activité », disait Sévère d'Antioche[35]. C'est là une vue assez formellement monophysite, car le propre de la nature humaine du Christ y est oublié; mais Anastase d'Antioche, qui conservait à la nature humaine du Christ son *energeia* propre, appliquait à cette nature une comparaison de même type que celle utilisée classiquement, en Orient, au sujet de la divinisation; elle était comme un grain de moutarde qui, plongé dans le feu, semble ne plus exister comme grain de moutarde, mais être devenu du feu, bien qu'il garde réellement, au sein du feu, son essence propre[36]. Cette

35. Cité par Eustache, *Ep. de duabus nat.* (*P. G.*, 86, 925 C); cité par J. Leroy, *La christologie du monophysisme sévérien*, dans *Das Konzil v. Chalkedon*, t. I, p. 559, n. 73.

36. *Doctrina Patrum*, éd. Diekamp, dans *Analecta Patrum*, p. 125, n. 6; ou *P. G.*, 89, 1285 B : cité par Moeller, *ét. citée*, p. 691, qui ajoute : « Cette comparaison est typique; elle est du même genre que beaucoup d'autres qui deviendront bientôt des lieux communs dans les textes christologiques byzantins... » Notons que la comparaison, toute semblable, employée pour illustrer l'idée de divinisation, celle du fer devenant feu dans le feu, est employée pour parler de l'eucharistie : cf. Nicolas Cabasilas, *Explic. de la div. Lit.* (*Sources chrét.*, 4), p. 43, n. 3, 56, et ch. 38, p. 211, et comp. *supra*, n. 17.

façon de voir le mystère du Christ est bien représentative de l'inspiration alexandrine de la théologie grecque. Elle a un arrière-fond platonicien, en un sens large du mot : plutôt que de considérer le visible dans sa réalité et sa consistance propres, on l'envisage comme une descente des choses célestes, une manifestation de l'invisible; sa valeur tient surtout à ce qu'il est image : de fait, les textes de saint Maxime et de saint Germain que nous avons cités parlaient de l'Eglise comme d'une image de Dieu, du monde, des réalités célestes... — On voit comment un tel point de vue s'harmonise avec la conception grecque de la divinisation, qui est le fond de la vue orientale de l'Économie (Incarnation rédemptrice, sacrements, Eglise) et de l'anthropologie chrétienne — et même, au fond, de sa « Théologie » : l'Orient a donné le titre de « théologien » à ceux qui ont le mieux parlé, non seulement de Dieu, mais de la divinisation, saint Jean l'Evangéliste, saint Grégoire de Nazianze, saint Syméon le Jeune... Cette vue n'est pas fondée, comme en Occident, sur une distinction entre la nature et la grâce conçue comme don surajouté et, ainsi, extérieur à la nature comme telle; elle considère au contraire que la qualité d'image de Dieu est de l'essence même de la nature humaine; la sanctification, la divinisation consistent à rendre à cette nature la ressemblance divine perdue, par une union et un contact qui, tout en laissant l'homme à son essence propre de créature, l'assimilent à la condition et aux activités de la divinité. Si l'on applique ce schème à la christologie, on rejoint tout naturellement le point de vue néochalcédonien ou cyrillien. La sainteté de Jésus n'est pas vue comme cette grâce créée qui, possédée par lui en plénitude en raison de sa qualité de Fils de Dieu, a valeur de « grâce capitale »; elle est le rayonnement de l'union hypostatique elle-même, qui divinise l'humanité et la chair du Christ, elle est la transformation déiforme parfaite de sa nature humaine, du fait de l'union hypostatique et de l'unité d'être; de même, sa qualité de Rédempteur et sa faculté de sanctifier les hommes ne consistent pas tant dans des *actes* accomplis par le Christ en son humanité, mais qui tiennent, de sa qualité de Personne divine, une valeur et une efficacité infinies, que dans un processus de transformation divinisante d'une nature (humaine) par une nature (divine), au sein d'un être pleinement *un*. Ainsi l'affirmation des deux natures et de leur vérité est-elle essentielle à la théologie grecque, mais elle se situe dans celle de la structure rigoureusement unitaire du Christ et de la continuité entre la divinité du Verbe et la qualité divinisante du Christ, entre l'état éternel du Fils et son état incarné[37]. Il

37. J. Lebon (*Le monophysisme sévérien*..., Louvain, 1909, p. 178), écrit : « La christologie alexandrine... s'était attachée avant tout et par-dessus tout à la contemplation du Verbe éternel. Descendant avec lui de ces hauteurs mystérieuses, elle voyait dans l'incarnation une sorte d'épisode, un événement

est clair que cette construction du mystère, tout en étant pleinement orthodoxe, communique aisément avec une inspiration de saveur monophysite comme est celle de la christologie du néochalcédonisme. Les natures sont bien distinctes, mais la nature humaine du Christ est toute pénétrée, transfigurée et divinisée par le contact du Verbe; on parle plus volontiers d'opération « théandrique » que d'opérations proprement humaines, encore que toutes saintes. La nature humaine du Christ n'est pas niée, au contraire, mais on considère le rayonnement ou l'opération de la divinité en elle et par elle, non ses activités saintes propres.

Le Verbe incarné et le mystère de l'Eglise.

Or il existe une liaison et un parallélisme étroits entre la façon dont on conçoit le mystère du Christ et celle dont on envisage celui de l'Eglise[38] : liaison et parallélisme d'autant plus forts, dans le cas, que cette théologie grecque — c'est un de ses mérites — pensait, du même mouvement, le mystère du Christ et celui de son corps, qui est l'Eglise. L'Eglise-corps n'était pour elle que la suite, dans toute la nature humaine personnalisée en une multitude d'individus divers, de ce que la venue du Verbe en notre chair avait réalisé en Jésus[39].

Ainsi l'Eglise était-elle aussi considérée, dans la suite de l'Incarnation, comme une descente de l'invisible dans le visible, du céleste dans le terrestre. Qu'on relise le texte de saint Germain : « L'Eglise est le ciel terrestre, où le Dieu supraterrestre habite et marche »; c'est le même thème que chez les Pères[40],

de sa vie et de son activité propre. L'Alexandrin ne changeait nullement l'objet direct de ses considérations en passant du Fils au Christ; sa préoccupation constante était de maintenir l'unité absolue et l'identité totale du Verbe avec lui-même avant et après l'union à la chair. » Comp. KATTENBUSCH, cité *supra*, n. 30.

38. Cf. notre étude *Dogme christologique et ecclésiologie, Vérité et limites d'un parallèle*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, t. III, pp. 239-268.

39. Cela est montré tout au long dans E. MERSCH, *Corps myst.*; cf. aussi L. BOUYER, *L'Incarnation et l'Église-corps du Christ dans la théol. de saint Athanase* (*Unam Sanctam*, 11). Paris, 1943; S. TYSKIEWICZ, *La sainteté de l'Église christoconforme*, R., 1945.

40. Pour saint Jean Chrysostome, le sacerdoce est une dignité céleste, bien qu'il s'exerce sur terre, et il dispense des choses célestes (*De sacerdotio*, III, 2 : *P. G.*, 48, 641 s.); toute notre liturgie est céleste, et toute l'Église aussi bien : cf. J. LECUYER, *Le sacerdoce céleste du Christ selon Chrysostome*, dans *Nouv. Rev. théol.*, 72 (1950), pp. 561-579. « Quand tu vois le Seigneur immolé... et le prêtre occupé au sacrifice..., crois-tu être encore sur la terre avec les hommes? Ou n'es-tu pas plutôt transporté dans les cieux et, ayant abandonné toute pensée charnelle, l'âme sans voile et l'esprit pur, ne contemples-tu pas les choses du ciel? » (*De sac.*, III, 4, col. 642).

Pour saint Cyrille d'Alexandrie, l'Église est « la cité sainte qui a été

que dans la liturgie (« Nous qui, mystiquement, représentons les chérubins... », et cf. *supra*, n. 30); c'est un thème que nourrissait évidemment l'influence considérable exercée par les écrits de Denys le Pseudo-Aréopagite, sensible en particulier chez Maxime le Confesseur[41]; c'est le même thème que celui de la Chronique de Nestor (XIIe siècle) rapportant, sur le mode épique, la visite des Russes à Constantinople, à l'époque de saint Vladimir (fin Xe siècle) : « Nous ne savions plus si nous étions dans le ciel ou sur la terre... Nous savons seulement que c'est là où Dieu habite au milieu des hommes[42]... » Le même thème enfin qui se retrouve aujourd'hui encore dans l'ecclésiologie orthodoxe : « L'essence de l'Eglise est la vie divine se dévoilant dans la vie des créatures, c'est la déification de la créature par la force de l'Incarnation et de la Pentecôte[43]. » On a montré de même que « l'action de l'Orthodoxie » est liturgique, sacramentelle[44]. Il s'agit toujours d'une transfiguration de la nature sensible par une descente du divin et une expression du divin en elle. Nous sommes toujours dans l'atmosphère d'une venue et d'une présence du Dieu céleste et de ses dons, au milieu des hommes. L'Eglise transmet la tradition de la foi, et elle célèbre les mystères par lesquels l'homme est divinisé. On a aussi souvent noté que le christianisme oriental a été moins actif, moins soucieux de recueillir, utiliser, mettre en valeur les énergies du monde et des hommes[45]. Soloviev pensait que l'Orient garde le sens de la souveraineté de Dieu, l'Occident connaissant et pratiquant l'activité de l'homme, et il ajoutait :

L'Orient, orthodoxe dans sa théologie, mais pas dans sa vie, comprit la Divino-humanité du Christ, mais ne put comprendre le sens

sanctifiée... en devenant conforme au Christ et en participant à la nature divine par la communion du Saint-Esprit » (*In Is.*, V, 1, c. 52; *P. G.*, 70, 1144 CD).

41. Voir J. Stiglmayr, *Die Lehre von den Sakramenten u. der Kirche nach d. Ps. Dionysius*, dans *ZKTh*, 22 (1898), pp. 246-303; R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (*Théologie*, 29), Paris, 1954. — Influence du Pseudo-Denys : H. Urs v. Balthasar, *op. cit.*, p. 14.

42. Cf. Léger, *Chronique de Nestor*, Paris, 1884, pp. 89-90.

43. *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 5. Comp. G. P. Florovskij, *Des Vaters Haus*, et S. Boulgakoff, *Le Ciel sur la terre*, dans *Die Ostkirche. Sonderheft d... Una Sancta*, 1927, respectivement, pp. 16-42 et 42-63; M. Lot-Borodine, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, dans *RScphth.*, 24 (1935), pp. 664-75); V. Lossky, cité *supra*, n. 26, et G. Florovsky : « *The Church is the living image of eternity within time.* » (*Sobornost : the Catholicity of the Church*, dans *The Church of God. An Anglo-Russian Symposium.*, L., 1934, p. 63.)

44. Voir Cl. Lialine, *L'action de l'Orthodoxie*, dans *Qu'est-ce que l'Orthodoxie?* Br., 1945, pp. 173-223.

45. Outre Soloviev (*op. cit.*, *infra*, et *La Russie et l'Église universelle*, éd. Stock, Paris, pp. xlvii, li, lxiv, 36, 101, 129, 302), voir Berdiaeff, S. Boulgakov (cit. dans Congar, *Chrétiens désunis*, p. 258). Ad. v. Harnack, *Der Geist*

divino-humain de l'Eglise, il ne voulait voir dans l'Eglise que le divin, non le divino-humain. Pour lui, l'Eglise était exclusivement *magique*, chose *de sacré*, un don descendu des hauteurs en sa forme définitive, conservée par la tradition et assimilé par la piété. En vérité, c'est là un commencement de la réalité de l'Eglise, mais, pour l'Orient, c'était le commencement et la fin. Pour l'Orient, toute la vérité du christianisme, réalisée par l'Eglise, se concevait *au-dessus* de l'humanité et *avant* l'humanité. Mais le christianisme est une vérité théandrique, ayant pour objet l'union intime de la Divinité avec l'humanité tout entière. C'est pourquoi l'Eglise, œuvre surhumaine par son fondement, ne peut être limitée à ce seul fondement divin, mais doit embrasser par elle-même tout l'édifice de notre vie. L'Eglise, ou le royaume de Dieu, ne doit pas rester *seulement* au-dessus de nous, *n'être que* l'objet de notre estime et de notre adoration, elle doit être aussi en nous mêmes une force agissante et qui règle une vie libre, pour la cause commune de toute l'humanité[46].

L'interprétation du philosophe russe correspond-elle à la réalité de l'histoire ? Il est certain qu'on ne trouve pas en Orient, à la même époque, une mystique du règne du Christ aussi active qu'en Occident. Saint Maxime parle du règne de Dieu de façon très personnaliste, toute spirituelle et intérieure[47], mais c'est un moine qui écrit pour des moines. La suite de notre étude nous apportera quelques autres éléments de la question : nous constaterons que, tout en s'accordant foncièrement avec l'Occident au niveau du mystère de l'Eglise-corps du Christ, l'Orient manifeste, dès notre époque, une inspiration plus purement mystérique, hagiophanique, platonicienne ou, si l'on veut, alexandrine, et, pour autant, au sens que nous avons précisé, sympathique aux valeurs du courant monophysite.

B. — Le régime canonique de l'Eglise

L'ecclésiologie vécue en Orient diffère sensiblement de celle de l'Occident en ce qui concerne la vie externe de l'Eglise, son rapport au pouvoir politique, sa structure canonique. Ce qui précède a commencé, croyons-nous, de le montrer, même au niveau du mystère sacral de l'Eglise, en liaison avec la tendance alexandrine de la pensée orientale. Nous allons mieux

der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen, SB d. Kgl. Preuss. Ak d. Wiss., 6 Febr., 1913; repris dans *Aus der Friedens- u. Kriegsarbeit*, Giessen, 1916, pp. 101-140; trad. partielle dans *Et. théol. et relig.*, 28 (1953, 3/4) pp. 180-204.

46. *La grande controverse et la politique chrétienne* (Orient-Occident). Tr. du russe par T. D. M. (*Philos. de l'esprit*), Paris, 1953, p. 86.

47. *Deux cents chapitres sur Dieu et sur l'économie du salut*, II, 90-93 (*P. G.*, 90, 1168 s.).

nous en rendre compte en cinq points qui s'enchaînent et se précisent progressivement.

a) *Eglise universelle et Eglises particulières.*

Le christianisme s'est répandu en Orient dans des pays de vieille culture nationale, et il s'y est constitué d'emblée dans le cadre d'Eglises nationales ayant leur langue ecclésiastique propre[48]. Le principe de l'organisation territoriale sous l'autorité des métropolitains a certainement des racines très anciennes dans l'histoire du christianisme, peut-être même remonte-t-il, pour le fond, à l'époque apostolique; en tout cas, nous le voyons normalisé par les canons 4, 5 et 6 du Concile de Nicée, puis par une suite de déterminations conciliaires ou légales qui relèveraient de l'histoire canonique. A condition de ne rien forcer, la remarque suivante de Baumstark nous paraît juste[49] : l'Occident aborde la réalité ecclésiale de façon analytique, il pense spontanément au tout et conçoit les Eglises particulières comme des parties de ce tout; en Orient, on pense d'abord à la communauté concrète, locale, puis à l'unité de toutes ces communautés, unité qui existe mystiquement dans le Corps du Christ et se réalise ecclésiastiquement par la communion des Eglises et par leur unanimité dans la foi, dont le concile œcuménique est l'organe et l'expression (ses canons deviennent loi publique de l'empire par l'autorité de l'empereur). Aussi un auteur moderne comme Kalliphron explique-t-il l'unité de l'Eglise à partir de la pluralité des Eglises, par l'idée de « symphonie » dans la confession de la foi[50]. Il ne faut pas urger sur la remarque qu'ajoute Baumstark : en Occident, on prie pour l'unité de l'Eglise[51], en Orient, « pour la prospérité des saintes Eglises de Dieu[52] » parce que, d'une part, on y demande aussi à Dieu : « Sauvegardez la plénitude de votre Eglise[53] », et que, d'autre part, les théologiens grecs ont bien parlé de l'unité de l'Eglise universelle[54]. Nous croyons pourtant que, s'il s'agit de

48. Cf. F. Dvornik, cité *supra*, n. 3.

49. *Op. cit.*, p. 18 s.; comp. Kattenbusch, *op. cit.*, pp. 331-35, et Congar, *Neuf cents ans après*, pp. 17, 70.

50. Cité par F. Loofs, *Symbolik oder christliche Konfessionskunde*, Bd., 1 (Tü et Le., 1902), p. 143.

51. « Pro Ecclesia tua sancta, catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum, una cum famulo tuo papa nostro. » « Ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiae tuae. »

52. Liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile dans les prières de commémoraison qui suivent la consécration; mais, dans la liturgie de saint Basile, on alterne le singulier avec le pluriel.

53. Liturgie de saint Jean Chrysostome, prière qui précède la bénédiction finale.

54. Le P. Jugie (*art. cité*, p. 400) note, au sujet de saint Jean Damascène : « Jean a le sentiment très vif de l'unité de l'Eglise. Il est très rare qu'il

l'Eglise empirique, la remarque de Baumstark garde sa valeur. Non sans doute au plan du mystère de l'Eglise, de sa réalité profonde de Corps du Christ, mais à celui de sa réalité de grande société, le donné premier de la conscience chrétienne nous paraît être davantage, en Occident, l'Eglise universelle, en Orient l'Eglise locale. Quant à Rome, elle a une conscience très vive de porter en elle-même le charisme et la réalité de l'universalisme: souvent, dans les suscriptions des lettres pontificales des VIIIe-IXe siècles, on rencontre l'équivalence : *universalis ecclesia = ecclesia romana*[55]. Rome pense juridiquement et voit l'Eglise comme la réalité corrélative à son autorité universelle: elle amènera l'Occident à épouser profondément son point de vue et à avoir une théologie de l'Eglise universelle au plan même de sa vie empirique et en tant que société. Nous verrons que les choses ont été assez différentes en Orient. On y est resté, pour ce qui est de la vie empirique de l'Eglise universelle, à l'idée d'une communion entre Eglises locales, et ceci d'autant plus que l'Eglise y était pensée sacramentellement, non juridiquement : or, au point de vue sacramentel, la communauté locale est complète, et n'importe laquelle égale à n'importe quelle autre. Peut-être est-ce en raison de cela également que l'Orient nous paraît, d'une certaine façon, relativement peu scandalisé et inquiété par les ruptures de communion. Le fait est relevé par les historiens[56]. On a l'impression que, pour l'Orient, les ruptures de communion ne brisent pas l'unité de l'Eglise, un peu comme une maladie affecte la santé d'un organisme, non sa vie. Peut-être y conçoit-on moins rigoureusement qu'en Occident le lien entre le Corps mystique, l'Eglise des mystères et de la grâce, et le corps social, visible et organisé, des fidèles.

b) *Le principe ordonnateur d'œcuménicité : le pape à Rome et l'empereur à Byzance.*

Si l'Eglise était un seul corps et, bien que répartie en divers peuples, ne laissait pas d'être une et unique, la question se posait nécessairement de savoir quelle était l'autorité régulatrice de sa vie œcuménique. Cette question s'est posée, sinon pour la première fois, du moins de façon nouvelle et au plan

parle des Eglises particulières, dont l'ensemble constitue l'Eglise universelle... » Pour Photius, comp. SPACIL, *op. cit.*, p. 36, et comp. [illegible]

55. Par exemple Nicolas Ier : « Suscepit ergo ac continet in se Romana Ecclesia, quod Deus universalem Ecclesiam suscipere ac continere praecepit » (*P. L.*, 119, 952). Comp. saint Boniface s'appelant « universalis Ecclesiae legatus Germaniae et servus Sedis apostolicae » (TANGL, *Ep. sel. in usum scolar.* et *Mon. Germ. hist.*, t. I, n. 46, p. 82). Ce point mériterait une recherche.

56. Plusieurs fois par S. L. GREENSLADE, *Schism in the Early Church*, L. 1953; comp. SYMONDS, *The Church Universal*, p. 220.

même du droit public, après la conversion de Constantin, bientôt suivie par la création de Constantinople comme ville impériale. L'histoire montre que, dans la réponse qu'ils ont faite à cette question, l'Orient et l'Occident n'ont pas donné exactement la même place au concile œcuménique, à l'évêque de Rome et à l'empereur[57]. Depuis la paix constantinienne, cette histoire, vue sous le rapport des relations entre Rome et CP, peut être interprétée comme une lutte entre l'autorité papale et l'autorité impériale prétendant l'une et l'autre, et chacune de son point de vue, à régler la vie œcuménique de l'Eglise[58]. On ne peut comprendre ni les prétentions, ni le rôle effectif des successeurs de Constantin, si l'on n'a présent à l'esprit, d'une part, l'antique idée monarchique, d'autre part, le prestige, non seulement politique, mais mystique, attaché au nom de Rome. Il devait y avoir une traduction terrestre de la monarchie divine, et elle avait été providentiellement remise à Rome : Rome, c'était l'autorité, le droit, mais aussi l'universalité. Or, Constantin avait transporté sur les rives du Bosphore toute la *taxis* de l'Empire romain, et Constantinople était devenue, en même temps que la ville impériale, la Nouvelle Rome, *Nea Rômè*[59]. En même temps, Constantin, converti quant à ses convictions religieuses personnelles, avait gardé, quant à sa conception de l'autorité impériale, même en matière religieuse, quelque chose de la conception païenne, hellénistique et romaine, du *Pontifex Maximus* : le droit public de l'Empire comportait une autorité « in sacris, in sacerdotalibus, in magistratibus » (Ulpien). La conception de la Nouvelle Rome serait celle d'une régulation de la vie externe de l'Eglise œcuménique (= de l'Empire, virtuellement universel[60]) sous l'autorité monarchique finale de l'empereur :

57. Voir Symonds, *The Church Universal*, p. 201 (à propos de la conférence proposée par Constantin IV pour faire cesser la querelle monothélite), p. 213 (le patriarche Jean VI dans le regain de monothélisme sous Philippicus Bardanès), pp. 216 et 219-220 (le patriarche Taraise voulant réunir un concile « pour que tous ceux qui adhèrent à la tête, le Christ, deviennent un seul corps »).

58. Voir T. G. Jalland, *The Church and the Papacy...*, L., 1944; comp. Congar, *Neuf cents ans après*, pp. 13 s.; Ullmann, *Growth*, pp. 31 s.

59. Sur la théologie politique de Constantin, c'est-à-dire d'Eusèbe, cf. E. Schwartz, *Constantin und die christliche Kirche*. Le, 1913 (2e éd.); N. Baynes, *Eusebius and the Christian Empire*, dans *Annuaire de l'Inst. de Philol. et d'Hist. Orient.*, 2 (1934, *Mélanges Bidez*), pp. 13-18; E. Peterson, *Der Montheismus als politisches Problem*, Le, 1935 (reproduit dans *Theologische Traktate*, Mu, 1951, pp. 49-147); F. E. Cranz, *Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea*, dans *Harvard Theol. Rev.*, 45 (1952), pp. 47-66. — Comp. F. Dölger, dans *Antike u. Christ.*, 3 (1932), pp. 128-131.

Dans l'expression *Nea Rômè*, noter la valeur de l'adjectif *neos* : pas le simple renouvellement d'un être (comme *kainos*), mais une reprise en une nouvelle réalité.

60. Sur le sens de « œcuménique », voir Congar, *Neuf cents ans après*, pp. 11, n. 1 et 60, n. 1. Kattenbusch (*Confessionskunde*, pp. 112 s., 115-117, 390, n. 1, 553) donne une riche documentation et montre bien le lien à l'idéologie d'une succession de l'Empire romain.

étant entendu que le dogme, principe de la vie interne de l'Eglise et critère de ses frontières, relèverait des évêques assemblés en concile œcuménique (= d'Empire), du moins quant à la décision proprement doctrinale; car, pour tout ce qui était externe, c'est-à-dire pour la convocation et la tenue du concile, éventuellement sa présidence, et pour la promulgation de ses définitions et de ses canons comme lois de l'Empire (= œcuméniques), l'empereur était l'autorité indiscutée[61]. On a, non sans raison, rapproché les conciles œcuméniques du Sénat de l'ancienne Rome, dont ils reprennent, en effet, l'organisation et la procédure[62].

Il est certain que les papes ont, dans une mesure, accepté cet état de choses, au moins jusqu'au VIIIe siècle, c'est-à-dire sensiblement jusqu'à l'époque dont nous nous occupons ici[63]. Mais ils n'ont jamais admis le principe même qui animait en réalité le point de vue impérial byzantin, celui d'une autorité monarchique réglant la vie externe de l'Eglise, qui soit exercée par l'empereur, et, plus profondément, qui relève de l'autorité politique, non de l'autorité apostolique et donc d'une institution positive de droit divin. De là une rivalité dont l'enjeu était de savoir qui l'emporterait, de la *Civitas regia* ou de la *Sedes apostolica* : ainsi chez saint Léon, puis dans toute la suite, jusqu'à la rupture de 1054[64]. Dans la perspective romaine, tout l'ordre ecclésiastique — non seulement canonique, mais quant aux pouvoirs spirituels et même au charisme de magistère — était fondé sur la *soliditas* du *princeps apostolorum*[65]. Du point de vue impérial byzantin, tout découlait de l'empereur, *même les privilèges de l'évêque de Rome*[66]...; ceux-ci étaient rattachés, non

61. Congar, *Neuf cents ans après*, pp. 10 s.

62. Idée lancée par H. Gelzer (*Ausgewählte kleine Schriften*, Le. 1907, pp. 142-155), mais surtout par P. Batiffol (*Les règlements des premiers conciles africains*, dans *Bull. Anc. litt. et Archéol. chr.*, 3 (1913), pp. 1-19), reprise par F. Dvornik (*De auctoritate civili in conciliis œcumenicis*, dans *Acta VI Congr. Velehrad.*, A. MCMXXXII, Olmouc, 1933, pp. 156-67; *Emperors, Popes and General Councils*, dans *Dumbarton Oakes Papers*, 6 (1951), pp. 3-23), par R. Haacke (*Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon* (451-553), dans *Das Konzil v. Chalkedon*, t. II, pp. 95-177 : cf. pp. 97 s.).

63. Dvornik, *Emperors...*, cité n. préc.

64. Saint Léon, *Ep. 104*, 3, citée n. 69. Voir, outre Jalland et Ullmann cités *supra*, A. Michel, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung*, dans *Das Konzil v. Chalkedon*, t. II, pp. 491-562.

65. Voir saint Grégoire à Euloge, patriarche d'Alexandrie : *Reg. Ep.*, VII, 37 (J. 1483; M. G. Epp., 1, 485); saint Léon cité n. 69.

66. Ce point de vue était répandu dans l'opinion par les *Acta Silvestri*, selon lesquels « quarta die privilegium Ecclesiae Romanae Pontificique contulit (Constantinus) : ut in toto Orbe Romano sacerdotes ita hunc caput habeant, sicut omnes judices regem » : texte édité par Boninus Mombritius (*Sanctuarium*, Nov., éd. P., 1910, t. II, p. 513 : cité par C. Silva Tarouca, *Institutiones*, p. 33). De fait, bien des textes impériaux précisaient la dignité du siège romain et semblaient lui conférer l'autorité qu'ils définissaient. Les principaux textes appartiennent à l'époque des grandes lois impériales, donc à la période pré-

à Pierre, mais à Rome comme première ville impériale, qualité en laquelle l'avait suivie CP. Depuis les origines, les divisions ecclésiastiques avaient suivi les divisions politiques[67] : cela était normal, et cela est encore, en somme, l'usage de l'Eglise catholique. Mais l'idée impériale byzantine voulait de plus que la dignité des sièges suivît le rang politique des villes et dépendît éventuellement, en particulier, de la présence impériale[68]. On sait comment la papauté réagit[69]. Quand, à l'époque où nous sommes, elle peut trouver un autre appui politique que celui de Byzance, à savoir celui des Francs, elle est libre pour faire valoir et développer en toutes ses conséquences le principe monarchique tel qu'elle le conçoit, celui de l'autorité de Pierre, *princeps apostolorum*, toujours vivant dans son vicaire romain[70]. Par la suite, quel renversement des rôles! Ce ne seront plus les privilèges du siège romain qui découleront de l'autorité impériale, c'est le vicaire de Pierre qui créera un empereur!

La question du rôle exact que le Basileus remplissait à l'égard de l'Eglise est assez délicate. On parle assez généralement de « césaropapisme », mais certains critiquent le mot, tout en retenant à peu près tout de son contenu[71], tandis que d'autres, et non des moindres, récusent l'interprétation de l'histoire que

cédant la nôtre : Valentinien II et Gratien (Mirbt, *Quellen*, n. 134), Valentinien III, en 445 (n. 172), Justinien (n. 204). Pour l'époque du monothélisme, cf. Silva Tarouca, *Institutiones*, pp. 34 s.

67. Cela a commencé après la réforme civile des provinces opérée par Dioclétien; le principe en a été consacré par le concile œcuménique de CP, 381, can. 2, et celui de Chalcédoine, 451, can. 17 (voir comm. de Zonaras et celui, historique, de W. Bright), puis par le can. 38 du concile *in Trullo* (cf. Milasch, K. R., pp. 303, n. 1).

68. Cf. Sohm, K. R., t. I, pp. 351 s. Tel est, on le sait, le motif donné déjà par le can. 3 du concile de CP de 381, puis plus nettement encore par le can. 28 de Chalcédoine, 451 (cf. Congar, *Neuf cents ans après*, pp. 58, s.), puis le concile *in Trullo* de 692, can. 36 (Kirch, n. 1096). Le cas de Milan est particulièrement significatif, et pour cette idéologie, et pour son échec en Occident : cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, pp. 32-42 (3e éd., 1903); Fliche et Martin, t. III, pp. 471-477 (Palanque), et t. IV, p. 242 (Bardy).

69. Saint Léon, *Ep. 104*, 3, à l'empereur Marcien, 22 mai 452 : « Habeat, sicut optamus, Constantinopolitana *civitas* gloriam suam.. Alia tamen ratio est rerum saecularium, alia divinarum; nec praeter illam petram quam Dominus in fundamento posuit, stabilis erit ulla constructio... Non dedignetur *regiam civitatem*, quam *apostolicam* non potest facere *sedem*... » (*P. L.*, 54, 995).

70. Le titre de *(Petrus) princeps apostolorum* assez fréquent chez saint Léon et saint Grégoire pour exprimer la monarchie pétrinienne et papale (cf. Gmelin, *Auctoritas...*, dans *Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik*, Stuttgart, 1936), est relativement rare entre ces deux papes (Batiffol, *Cathedra Petri*, pp. 169-195). Il y aurait une étude à faire sur son emploi à notre époque, c'est-à-dire entre saint Grégoire le Grand et saint Grégoire VII.

71. A. W. Ziegler, *Die byzantinische Religionspolitik u. der sogenannte Cäsaropapismus*, extr. de *Münchener Beiträge z. Slavenkunde*, Festg. f. Paul Diels, Mü, 1953 (RHE, 1954, p. 599), qui propose plutôt « Cäsarismus » ou « Staatskirchentum ».

recouvre cette étiquette[72]. Beaucoup, cependant, continuent à parler de césaropapisme[73]. Peu importent les mots, il faut considérer les textes et, au-delà même des textes, les faits : car, outre qu'il n'y a guère eu, à Byzance, de théorie précise sur la question, les faits ont souvent contredit et outrepassé les textes. Il semble qu'en tenant compte de l'histoire, on puisse considérer les choses ainsi :

Constantin transposait bien, dans ses rapports avec l'Eglise, la logique païenne romaine d'une fusion du religieux et du politique dans une vie de l'Empire dont le régulateur était l'empereur. A la suite des tendances hérétiques de Constance II et de Valens, et aussi par l'effet du profond sens ecclésial des Pères, il y eut, au IVe et au début du Ve siècle, une réaction dans le sens de l'indépendance de l'Eglise[74]. On aurait pu croire que la Novelle VI de Justinien (16 mars 535)[75] eût fondé, en

72. G. V. Vernadskij, *La doctrine byzantine sur le pouvoir de l'empereur et du patriarche*, *Vizantijskija učenija o vlasti tsarja i patriarcha* (en russe), dans *Recueil d'Et. dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov*, Prague, 1926, pp. 143-154 « diarchie »; L. Brehier, *Le monde byzantin*, II : *Les institutions de l'Empire byzantin* (L'évolution de l'humanité), Paris, 1949, p. 444 (« théocratie »); G. Ostrogorsky, *Les relations entre l'Église et l'État à Byzance* (en russe, avec résumé allemand), dans *Seminar. Kondakovianum*, 4 (1931), pp. 122-134, et dans sa *Gesch. des byzantinischen Staates* (*Byzant. Handb.*, 1. Teil, Bd. 2) 2e éd. Mü, 1952; A. Kartaschow, *Die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt unter Konstantin dem Gr., ihre theologische Begründung und ihre kirchliche Rezeption*, dans *Kirche und Kosmos. Orthod. u. Evangel. Christentum*, Witten, 1950, pp. 137-152 (« symphonie »); Dvornik, *Et. cit. supra*, n. 62.

73. Am. Gasquet, *De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance*, Paris, 1879; J. B. Bury, *The Constitution of the Later Roman Empire*, Cambridge, 1910; Chr. Baur, *Die Anfänge des byzantinischen Cäsaropapismus*, dans *Archiv. f. kath. K. R.*, 111 (1931), pp. 99-113; F. Dölger, dans ses différentes études (et cf. *infra*, n. 92); H. Berkhof, *De Kerk en de Keizer*, Amsterdam, 1946 (trad. allemande, Zollikon-Zurich, 1947); C. Toumanoff, *Caesaropapism in Byzantium and in Russia*, dans *Theol. Studies*, 7 (1946), pp. 213-243; H. Feine, *Kirchl. Rechtsgesch.* p. 67.

74. Quelques témoignages dans Jugie, *Où se trouve le christianisme intégral ?* Paris, 1947, pp. 101 s. Cf. aussi K. M. Setton, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century* (*Studies in Hist., Economics and Public Law*, 482), N. Y., 1941; G. F. Reilly, *Imperium and Sacerdotium according to St Basil the Great*, Washington, 1945.

75. Dans *Corpus Juris civilis*, III, 35 s. : Mirbt. Quellen, n. 202 : « Maxima quidem in hominibus sunt dona Dei a superna collata clementia sacerdotium et imperium, illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens; ex uno eodemque principio utraque procedentia humanam exornant vitam. Ideoque nihil sic erit studiosum imperatoribus, sicut sacerdotum honestas, cum utique et pro illis ipsis semper Deo supplicent. Nam si hoc quidem inculpabile sit undique et apud Deum fiducia plenum, imperium autem recte et competenter exornet traditam sibi rempublicam, erit consonantia quaedam bona, omne quicquid utile est humano conferens generi. Nos igitur maximam habemus sollicitudinem circa vera Dei dogmata et circa sacerdotum honestatem, quam illis obtinentibus credimus, quia per eam maxima nobis dona dabuntur a Deo, et ea, quae sunt, firma habebimus, et quae nondum hactenus venerunt, adquirimus. Bene autem universa geruntur et competenter, si rei principium fiat decens et

Orient, une distinction et une hiérarchie des deux compétences analogues à celles dont Gélase avait si efficacement donné la formule quarante ans auparavant. Mais le sens des deux textes est bien différent. La Novelle VI, illustrée par d'autres déclarations de l'empereur[76] et par ses actes (concile de 553!), si elle commence par poser deux dons de Dieu, le *sacerdotium* et l'*imperium*, ramène celui-là, quant à son exercice concret, sous la responsabilité et l'autorité de celui-ci[77]. L'empereur est loin de présider au seul ordre temporel, sous l'autorité spirituelle des prêtres; la vie de l'Eglise et la vie civile appartiennent au même ordre, celui de l'Empire, à la tête duquel l'empereur est à la fois Ἱερεὺς καὶ βασιλεύς[78]. Non que l'empereur eût proprement le pouvoir et la dignité d'un prêtre : interrogé en 655 à ce sujet, saint Maxime le Confesseur répondait que l'empereur n'est pas prêtre puisqu'il ne célèbre pas à l'autel, ne baptise pas, ne bénit pas le chrême, n'ordonne pas les ministres sacrés, etc.; seul, ajoutait-il, comme avait déjà fait Gélase et comme feront si souvent les évêques francs du IXe siècle, seul le Christ, qui a uni les deux natures, est roi et prêtre à la façon de Melchisédech[79]. Pourtant, quoi qu'en dit Maxime, qui se référait à la liturgie, l'empereur n'était pas plus un pur laïc en Orient qu'en Occident. Il entrait dans le sanctuaire, il avait le privilège d'inviolabilité des clercs, il communiait, le jour de son sacre, à la manière des prêtres; surtout, il avait, dans le cadre de l'empire dont la religion faisait partie intégrante, la charge de maintenir, faire progresser et régler cette religion : il légiférait en matière de règles ecclésiastiques et, par abus, en matière de doctrine (Hénotique de Zénon, 482; Condamnation des Trois

amabile Deo. Hoc autem futurum esse credimus, si sacrarum regularum observatio custodiatur, quam juste laudati et adorandi inspectores et ministri Dei verbi tradiderunt apostoli et sancti patres et custodierunt et explanaverunt. »

76. *Novelle VII*, c. 2 : « Neque multum differunt ab alterutro sacerdotium et imperium ». Déclaration du concile de 536 : « Praeter opinionem et jussum imperatoris nihil in Ecclesia fieri debere » (Mansi, 8, 969); et cf. dans Silva Tarouca, *Institutiones*, pp. 36 s., d'autres textes du *Codex Juris civ.* sur l'autorité impériale en matière de lois et de doctrine.

77. Comp. Knabe, *Die gelasianische*, p. 21.

78. Ainsi ont été appelés les empereurs des Ve et VIe siècles (Théodose II, Marcien, etc.), non seulement par les conciles (Ostrogorsky, *art. cité*, n. 72, pp. 122-123; Martini, *Regale Sacerdotium*, p. 92), mais par les papes (Dvornik, *art. cité*, n. 62). Cf. Kattenbusch, *Confessionskunde*, pp. 382 s.; P. Batiffol, *Sur le titre de « pontifex » des empereurs chrétiens des Ve et VIe siècles*, dans *Bull. Soc. des Antiquaires de France*, 1926, pp. 222 s., G. Ostrogorsky, *Die Entwicklung der Kaiseridee im Spiegel der byzantinischen Krönungsordnung*, dans *Ve Congresso intern. di Studi byzantini*, R., 1936; O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser-u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Iena, 1938; L. Bréhier, Ἱερεὺς καὶ βασιλεύς, dans *Mémorial Louis Petit*, Paris, 1948, pp. 41 s.; Congar, *Neuf cents ans après*, p. 10 s.; Ullmann, *Growth*, pp. 16-17, 31 s.; R. Janin, *L'empereur dans l'Eglise byzantine*, dans *Nouv. Rev. théol.*, 77 (1955), pp. 49-60.

79. Mansi, 11, 6; *P. G.*, 90, 117.

Chapitres par Justinien, 543 s.; Edit de Léon III l'Isaurien, qui reprend le titre de « roi et prêtre »[80], contre le culte des images, 725 s.); il réunissait et dirigeait les conciles, et prononçait leur clôture; il créait et modifiait les circonscriptions ecclésiastiques et nommait aux principaux sièges; il désignait, en particulier, les patriarches de CP[81], enfin, il donnait aux décisions des conciles, valeur de loi de l'Empire.

Contre les abus d'une telle autorité, il y eut, à partir du VIIe siècle, c'est-à-dire à l'époque où nous sommes, des réactions extrêmement vigoureuses, en particulier de la part du milieu monastique. L'occasion en fut donnée surtout par les hérésies impériales : le monothélisme, qui vit se lever saint Maxime[82], et l'iconoclasme, qui souleva les protestations de Grégoire II en Occident[83], de saint Jean Damascène[84], de saint Théodore Studite et de ses moines[85], puis du concile de 787[86] : à quoi il faudrait ajouter les actes d'indépendance des papes d'origine orientale de la fin du VIIe et du début du VIIIe siècle, plus tard du patriarche Euthyme dans la question du quatrième mariage de Léon VI le Sage[87], qui faisait volontiers le docteur

80. Voir G. LADNER, *Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy*, dans *Medieval Studies*, 2 (1940), pp. 127-149 (cf. pp. 135, 140). L. souligne l'importance des prétentions césaropapistes des empereurs.

81. V. LAURENT, *L'interdit momentaniae possessionis*, dans *Hist. Acad. Roum.*, 28, 2 (1947), pp. 218-232 montre que le droit impérial d'investir le patriarche de CP ne s'est pas amoindri avec le temps.

82. Cf. *supra*, n. 79; voir H. RAHNER, *Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche u. Staat im früheren Christentum*, Einsiedeln-Köln, 1943, pp. 320 s. — L'image donnée par L. BRÉHIER (*op. cit.*, n. 72, pp. 461 s.) est bien celle d'une symphonie; mais les faits et les textes apportés sont surtout postérieurs aux VIe-VIIe siècles.

83. Il s'agit des deux lettres à l'empereur Léon l'Isaurien (J. 2180 et 2182 (*P. L.*, 89, 511-521, ou *Mansi*, 12, 959-982). Leur authenticité a été depuis longtemps controversée (cf. *P. L.*, 89, 453 s. et 511, n. a. et réf. dans CASPAR, pp. 29-30), mais, sauf quelques gloses qui durcissent l'une ou l'autre phrase, elle est admise, après examen sérieux, par OSTROGORSKY et par E. CASPAR (*Papst Gregor II. und der Bilderstreit*, dans *ZKG*, 62 (1933), pp. 29-89; pp. 72-89, édition du texte grec des deux documents); trad. allemande dans RAHNER, *op. cit.*, pp. 346 s.

84. *Oratio 2 de cultu imaginum*, 12 et 16 (*P. G.*, 94, 1296-1297 et 1304) : « Ce ne sont pas les empereurs qui ont reçu le pouvoir de lier et de délier. Je ne reconnais pas aux décrets impériaux le droit de régenter l'Église. L'Église a sa loi dans les traditions des Pères, écrites et non écrites. »

85. Voir THÉODORE, *Ep.* I, 16 et 30 (*P. G.*, 99, 960, 1008 C), II, 86 (col. 1329), 129 (col. 1417), II, 199 (1600 s.); *Vita S. Theodori Studitae*, 74 (99, 181-184).

86. Can. 3 (contre la nomination des évêques par le Souverain. Voir T. MARTIN, *The independence of the Church*, dans *American Ecclesiastical Rev.*, 122 (1950), pp. 37-47); can. 6 (contre l'empêchement des conciles provinciaux annuels. — K. SCHWARZLOSE (*Der Bilderstreit*... Gotha, 1890), LADNER (*cité* n. 80) et SYMONDS (*op. cit.*, ch. XIX, pp. 223 s.) ont bien montré que la lutte anti-iconoclaste a eu une double face : lutte pour un trait propre de l'Église orientale, la vénération des icones, et pour la liberté de l'Église.

87. Cf. FLICHE-MARTIN, t. VII, pp. 120-121 (E. AMANN).

et prononçait des homélies[88], enfin les protestations papales au cours de l'affaire du patriarche Photius[89]. De telles réactions, courageuses et motivées, arrêtèrent le césaropapisme et même l'éliminèrent. De telle sorte qu'on arrive, après le césaropapisme des Isauriens et avec les empereurs de la dynastie macédonienne (867 et suiv.), à une position saine : Basile Ier fait, au concile de 869-870, une déclaration que saint Ambroise, saint Jean Chrysostome ou Gélase eussent souscrite[90]; entre 884 et 886, c'est-à-dire sous le patriarcat de Photius, qui ne fut sans doute pas étranger à l'ouvrage, Basile publie l'*Epanagogè*, recueil législatif remplaçant l'*Eclogè* de 726 dans le rôle d'adapter la législation ancienne, dont l'inspiration générale est nettement limitative de l'absolutisme impérial et qui, dans son titre III, reconnait au patriarche une réelle indépendance et une pleine autorité en matière religieuse en face de l'empereur[91]. Pour le régime formulé par l'*Epanagogè*, les beaux mots de diarchie et de symphonie sont en situation. Malheureusement, cet idéal n'a pas toujours triomphé. Dès ce moment, l'Eglise byzantine est assez éloignée de Rome, où elle avait si souvent trouvé un appui pour son indépendance; les empereurs, désormais, sont orthodoxes, et ne donnent plus lieu aux grandes oppositions doctrinales des VIIe-IXe siècle; l'Eglise s'installe dans les conditions du monde proprement byzantin, elle s'accommode d'une situation de demi-dépendance[92]. Sans doute peut-on expliquer ainsi le recul que représente, par rapport à saint Maxime, saint Jean Damascène et Basile Ier, la position

88. *P. G.*, 107. 886-911.

89. Nicolas Ier : *P. L.*, 119, 773 s.; M. G. *Epp.*, 6, 454 s.

90. *Mansi*, 16, 408 : « Laico vero cuicumque nulla ratione de ecclesiasticis causis disputandi, aut universam Ecclesiam œcumenicamque synodum oppugnandi fas esse dico. Haec enim excutiendi et in utramque partem agitandi, patriarcharum est officium, et sacerdotum et doctorum, quibus a Deo solvendi et ligandi potestas est concessa. Nam laicus etsi omni pietatis et sapientiae laude praestet, tamen laicus est ovis, non pastor. » Se rappeler que l'*Eclogè* de Léon III l'Isaurien s'ouvrait par une déclaration où l'empereur s'appliquait à lui-même le texte de Jean, XXI, 15 s. Ce que nous verrons plus loin de la place prise par les moines durant la querelle iconoclaste permet de penser aussi qu'on réagissait contre cet excès et en faveur de l'autorité proprement hiérarchique.

91. L'*Epanagogè* est éditée par Z. von Lingenthal dans la *Collectio librorum Juris graeco-romani ineditorum*, Le, 1852. Voir J. de Malafosse, art. *Epanagogè* dans *D. Dr. can.*, t. V (1951), 354-62; G. Vernadskij, *Die kirchlich-politische Lehre der « Epanagogè » und ihr Einfluss auf das russische Leben im XVII. Jahrh.*, dans *Byzantinischneugriech Jahrbücher*, 6 (1928), pp. 119-125.

92. F. Dölger est, à ce sujet, particulièrement pessimiste : cf. par ex. *Byzanz u. die europäische Staatenwelt*, Ettal, 1953, p. 142, n. 2, où il donne des référ. à des travaux sur la part (assez intéressée) du patriarche Photius à l'*Epanagogè* : « ... Die vielerwähnte Stelle der Epanagoge über die Harmonie beider Gewalten hat nirgends sonst eine Entsprechung... » Par contre, Ostrogorsky, Bréhier, Kartaschow (cités *supra*, n. 72), Ch. Diehl (*Les grands problèmes de l'histoire byzantine*, Paris, 1943, pp. 59-60), prennent à la lettre et comme l'expression de l'histoire l'idéal symphonique de l'*Epanagogè*.

des canonistes orientaux les plus classiques du moyen âge, comme Théodore Balsamon au XIIe siècle, le Bulgare Demetrius Chomatenos au XIVe[93]. On peut difficilement justifier l' « Establishment » byzantin d'avoir donné à l'empereur une position excessivement favorable pour tout ce qui concernait la vie de l'Eglise, du moins sa vie extérieure : il a constitué, pour les souverains absolus du XVIe siècle en pays protestant, un précédent qu'ils n'ont pas manqué d'invoquer.

En était-il autrement en Occident, à l'époque qui nous occupe ? Il serait facile de mettre en parallèle des textes de Charlemagne et ceux de Justinien[94], tandis que les revendications de liberté se répondraient de l'Orient à l'Occident. Il nous semble cependant que les perspectives sont assez différentes ici et là, et c'est aussi le sentiment de plusieurs historiens[95]. Voici comment nous verrions les choses.

L'Orient byzantin, on n'y insistera jamais trop, est la continuation de l'Empire romain et a, de fait, gardé une très profonde continuité avec l'Antiquité et avec la Rome impériale — un point qu'a bien retenu, après Montesquieu, un historien comme Bury. Il n'y a pas eu de rupture, en Orient, entre les écoles ou la civilisation de l'Antiquité, et celles des siècles chrétiens; par le fait, il existait, dans l'Empire byzantin, une élite de laïcs, un corps de fonctionnaires laïcs cultivés[96], l'Etat avait sa consistance comme ordre de vie cultivée, il était par lui-même un « Kulturstaat », comme disent les Allemands. En Occident, par contre, en raison de l'effondrement du système impérial romain sous l'invasion des jeunes peuples barbares, l'Eglise (les moines et les clercs) avait été amenée à assumer l'œuvre de la civilisation qui s'était retrouvée à partir d'elle, en elle et par elle; les nouveaux Etats barbares n'avaient pris une consistance de « Kulturstaat » — encore assez précaire! —

93. Cf. Balsamon, *In canones 15 et 16 Carthag.* (*P. G.*, 138, 73 D et 93 : l'empereur peut tout faire et n'est pas tenu par les canons); *Meditata sive Responsa de patr. privilegiis* (*P. G.*, 138, 1017 : magistère de l'empereur); Chomenatus, *Respons. ad Constantinum Cabasilam*, dans Leunclavius, *Jus graeco-romanum*, t. 5, 317, repris dans *P. G.*, 119, 949 : « L'empereur est l'ἐπιστημονάρχης général de toutes les Églises, il préside aux décisions conciliaires et leur donne force de loi, il règle les τάξεις ecclésiastiques... »

94. Pourtant, Charlemagne et ses théologiens, recevant les actes du concile iconophile de 787, ont été étonnés d'y lire partout le nom de l'empereur; les *Libri carolini* nous donnent abondamment l'écho de leur scandale.

95. Chr. Dawson, *Les origines de l'Europe et de la civilisation européenne*, trad, franç., Paris, p. 263; H. Berkhof, *op. cit.*, qui oppose les deux comme césaropapisme et théocratie; Feine, p. 200 (Charlemagne = « Herrscherpflicht »; le Basileus de CP = « Herrscherrecht »).

96. Référ. dans Congar, *Neuf cents ans après*, p. 18, n. 2; p. 37, n. 1 et 2; p. 44, n. 4. La culture proprement ecclésiastique n'a pas toujours été de même niveau que la culture laïque, mais un grand nombre de moines ou de prêtres savants avaient passé par une formation laïque ou profane solide : saint Maxime et saint Jean Damascène ne devinrent moines que vers la cinquantaine; cas du patriarche Photius, d'Arétas de Césarée, etc.

qu'en elle[97]. De plus, si les moines ont été, ici et là, de puissants agents d'influence morale, la papauté a été beaucoup plus activement et efficacement en Occident qu'en Orient, le grand pédagogue des consciences. Ainsi, dans une symbiose analogue de la religion chrétienne et de la vie politique, l'équilibre des deux éléments n'a pas été exactement le même ici et là. En Orient comme en Occident, l'Eglise et l'Empire forment un unique sujet d'une vie qui est à la fois et inséparablement politique et chrétienne. Mais en Orient, ce sujet est proprement l'*Empire*, lequel, depuis Constantin, s'est donné pour base et pour règle la vraie foi et le vrai culte (« orthodoxie »)[98]; en Occident, ce sujet est proprement l'*Ecclesia*, qui enveloppe et forme l'Etat. En Orient, l'Eglise reste dans sa foi et son ministère sacramentel-liturgique, qui sont achevés et qu'elle vit dans le cadre de l'Empire; en Occident, l'*Ecclesia* EST aussi réalisation temporelle, terrestre, suivant le mouvement de l'histoire, et la personne sacerdotale cherche à se soumettre la personne laïque (royale). Après avoir pensé cette subordination dans un ordre proprement moral, elle va se mettre à le penser juridiquement, comme le rapport de deux pouvoirs distincts, inégaux, mais, en un sens, de même type. Cela aboutira, dans la période qui suivra celle que nous étudions dans le présent article, au premier « concordat » : chose dont on chercherait en vain l'équivalent en Orient à la même époque, peut-être même à toutes les époques.

Si nous voulions atteindre le fond de ces différences, il faudrait sans doute revenir au point qui nous apparaît de plus en plus comme étant le *punctum saliens* de la dualité de tradition entre l'Orient et l'Occident : la façon de concevoir la fin ultime, et donc le rapport de ce que nous appelons la nature et la grâce, et aussi l'anthropologie chrétienne. La théologie grecque, en sa partie « économique », est essentiellement, redisons-le, une théorie de la divinisation *de la nature* humaine. Pour elle, il n'y a pas deux ordres séparés de réalités, naturel et surnaturel, mais la grâce, le don du Saint-Esprit, est la perfection même de la nature, sa transformation déiforme par le contact et le rayonnement nouveaux de Dieu, à l'image duquel la nature est intrinsèquement faite. On s'explique que, dans cette perspective, le temporel et le spirituel soient moins distincts en Orient qu'en Occident, où saint Augustin domine toute la pensée chrétienne : l'Eglise y est comme la vérité, la perfection et la santé interne

97. Comp. SOHM, *K. R.*, t. II, p. 244 en n. 249, n. 10 (avec référ. à TROELTSCH, *Die Soziallehren d. christl. Kirchen u. Gruppen*, Tüb. 1912, pp. 152 s.; 194); BAUMSTARK, *op. cit.*, pp. 8, 10 s.; P. LÉON, *Doctr. sociales et polit. du MA des orig. ou IXe siècle*, dans *Arch. de Philos. du Droit*, 1932, 1-2), pp. 247 s. (p. 260).

98. La foi orthodoxe est le fondement de l'Empire : cf. par ex., outre Justinien cité *supra*, n. 75, l'édit de l'empereur Constantin en conclusion du VIe concile œcuménique : *Mansi*, 11, 697 B.

de l'Empire. C'est plus qu'une symbiose, c'est une sorte de monobiose : les lois de la foi et du culte de l'Eglise ne sont pas seulement sanctionnées par des mesures de l'Empire, selon le régime de « Acht und Bann » (cf. Eichmann); elles sont la loi interne de l'Empire, dont il n'est pas étonnant que l'empereur prétende être le modérateur suprême. Tel est le sens de Novelle VI de Justinien (*supra*, n. 75).

c) *La fonction de l'évêque de Rome vue de l'Orient.*

Si la question de l'autorité monarchique se posait comme nous l'avons dit, quelle était la place reconnue à l'évêque de Rome dans l'Eglise orientale ? Nous croyons pouvoir résumer les conclusions de notre enquête dans les cinq points suivants :

α) Les affirmations *romaines* de la primauté papale sur l'Eglise universelle, et très formellement sur l'Orient, sont nombreuses. A l'époque patristique déjà; à celle qui nous occupe aussi. Qu'il suffise de rappeler les lettres de Grégoire II à Léon l'Isaurien (cf. *supra*, n. 83), celle d'Hadrien Ier à l'empereur et à l'impératrice ainsi qu'au patriarche Taraise, à l'occasion du VIIe concile œcuménique (787)[99], les lettres de Nicolas Ier à l'empereur Michel et au patriarche Photius, *antérieures à la « réception » des Fausses Décrétales par Rome*, et dans lesquelles se trouvent les expressions les plus fortes sur Rome « *caput omnium Ecclesiarum* » et sur l'idéologie pétrinienne romaine[100] — les lettres de Jean VIII au comte Pierre au sujet de Michel de Bulgarie[101], ou aux empereurs à propos de Photius (J. 3271) —, enfin, à l'extrémité de l'époque qui nous intéresse ici, la lettre écrite par Léon IX en réponse aux attaques de Michel Cérulaire et de Léon d'Achrida[102]; etc.

β) Mgr P. Batiffol[103] a très heureusement formulé la réalité

99. « Cujus (Petri) sedes in omnem terrarum orbem primatum tenens refulget et caput omnium Ecclesiarum Dei consistit » : *Mansi*, 12, 1056 E (texte latin seul...) et 1081 E. — On aurait une documentation exhaustive sur les affirmations de la primauté papale à l'usage de l'Orient, en dépouillant : *Pontificia Commissio ad redig. Codicem Juris can. Orientalis. Fontes*, ser. III, vol. 1 : *Acta Rom. Pontif. a S. Clemente I (an. c. 90) ad Coelestinum III* (+ 1198). *Textus et Indices*, 2 vol. Vatican, 1943.

100. *A l'empereur*, 25 septembre 860 : J. 2682; à *Photius*, 18 mars 862 : J. 2691.

101. J. 3131, et toutes les lettres concernant le même prince : J. 3246, 3261, 3265, etc.

102. 2 septembre 1053 : J. 4302, avec évocation (rare chez les papes) de la *Donatio Constantini*.

103. *Cathedra Petri*, pp. 41-59; application spéciale à l'Orient, pp. 199-214. L'exposé de G. Bardy sur l'exercice de la primauté au tournant du IVe et du Ve siècle, dans *Fliche-Martin*, t. IV, pp. 241 s., illustre bien l'idée de Batiffol. Voir également F. Heiler, *Altkirchliche Autonomie*.

historique en parlant de trois zones d'exercice différent de la *potestas* papale : une zone suburbicaire immédiatement assujettie à Rome, et qui tend à englober toute l'Italie, sud peut-être excepté, la zone de l'Occident au-delà de l'Italie suburbicaire, une zone d'extension universelle, mais représentant concrètement l'Orient, où Rome intervient seulement, mais avec autorité, comme arbitre de la communion universelle et juge des *Causae majores*. Bref, Rome exerçait en Orient, non une direction immédiate grâce à des interventions positives constantes, mais un droit d'arbitrage supérieur, qui laissait intacte l'autonomie administrative et canonique des Eglises locales : un *primatus* sans *papatus*, s'il est permis d'utiliser le vocabulaire admis par beaucoup d'historiens. Rien peut-être n'illustre mieux cette distinction que le cas des deux territoires qui ont été, de façon si aiguë, une pomme de discorde entre Byzance et Rome au VIIIe et au IXe siècles, celui de l'Illyricum et celui des Bulgares. L'Illyricum [104], terre orientale, relevait du patriarcat de l'évêque de Rome, et Byzance ne pouvait avoir de cesse qu'elle ne l'ait rattaché à son propre patriarcat, et ainsi au régime canonique et cultuel oriental. Quant aux Bulgares, ils protestaient reconnaître l'autorité romaine et vouloir lui obéir, mais cela laissait intacte, à leurs yeux, la question de savoir à quelle métropole ils se rattachaient administrativement, CP ou Rome [105]...

Fr. Dvornik pense, principalement sur la base du concile de 861, que le patriarche Photius eût admis une primauté de Rome qui eût accepté d'en rester au régime ancien propre à la zone orientale. Mais, comme nous le verrons plus loin, poussée par la logique de sa propre conception des choses et peut-être, après 864, par les décrétales pseudo-isidoriennes, Rome tendait dès lors à étendre à l'Orient le régime qu'elle appliquait depuis longtemps à son ressort métropolitain, voire même, déjà, à tout son patriarcat...

γ) On rencontre, dans le monde grec, bien des témoignages de reconnaissance positive de la primauté de Rome (voir § δ), mais ils alternent, souvent chez le même personnage, avec des énoncés réticents ou ambigus, ou relevant surtout du langage hyperbolique, ou insuffisants au regard de la conscience que Rome elle-même — et, de plus en plus, tout l'Occident avec elle — avait du contenu et de la nature de sa primauté [106]. Réti-

104. Voir F. Dvornik, *La lutte entre Byzance et Rome à propos de l'Illyricum au IXe siècle*, dans *Mélanges Charles Diehl*, Paris, 1930, pp. 61-80; *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933, pp. 248-283.

105. Cf. D. Ghiulov, *De relationibus inter Bulgaros et S. Sedem*, dans *Acta Conventus Pragensis pro Studiis oriental, A. 1929 cel.* Olomouc, 1930, pp. 65-79.

106. Les principales études sur la primauté romaine en Orient à notre époque sont : L. Andrieux, *La primauté romaine et le clergé oriental au VIIe siècle* (590-715) (Thèse), Le Puy, 1903; J. Pargoire, *L'Église byzantine*

cents et ambigus, disons-nous : presque tous les témoignages qu'on peut trouver chez le patriarche Photius. C'est un fait que, même dans des textes qu'il a arrangés dans son sens, Photius a conservé des passages où ses interlocuteurs romains déclaraient nettement la primauté du Siège Apostolique[107]. Les auteurs catholiques arguent beaucoup de cette « réception » de tels textes romains par Photius lors du concile de 879-880 où il fut rétabli, et du consentement ainsi donné, au moins tacitement, à ce point du *Credo* romain[108]. Mais cette « réception » laissait subsister une bonne part d'ambiguité, car on s'entendait en gardant, de part et d'autre, des vues ecclésiologiques opposées, celles mêmes que nous exposerons plus loin. Cette sourde ambiguité menait à des réticences, sensibles en particulier dans le concile de 869-870 où l'on trouve le meilleur témoignage d'une « réception » de la doctrine romaine[109]; sensibles aussi dans les changements ou suppressions par lesquels Photius, comme bien d'autres Grecs, allégeait les textes romains de certaines de leurs formules les plus favorables à la primauté[110]. — Relevant du langage hyperbolique en usage en Orient : non seulement Photius s'attribue à lui-même des titres analogues à ceux qu'il donne au pape[111], mais saint Théodore Studite en utilise de semblables pour les patriarches orientaux[112]. — Enfin, les

de 527 à 847, 3e éd., Paris, 1923, pp. 289-295; H. Scott, *The Eastern Churches and the Papacy*, L., 1928; Symonds, *The Church Universal* (anglican); M. Gordillo, *Compendium*, pp. 90 s.; Jugie, *Schisme byzantin*, pp. 77-97; V. Grumel, *Quelques témoignages byzantins sur la primauté romaine*, dans *Échos d'Or.*, 30 (1931), pp. 422-430. — A. Pichler contient des documents intéressants, mais il est critique sur tout ce qui concerne Rome.

Sur saint Théodore Studite : S. Salaville, *La primauté de saint Pierre et du pape d'après S. Th. St.*, dans *Échos d'Or.*, 17 (1914), pp. 23-42 (texte latin dans *Acta II Conv. Velehrad...* Prague, 1910, pp. 123-134, et dans *Studia Oriental. liturgico-theologica*, R., 1940, pp. 203-220); Jugie, *Schisme byz.*, pp. 94-96. Et cf. *infra*, n. 116.

Sur Photius : *Photius Ecclesia Romana. Documenta notis illustrata. I. Primus Patriarch. Photii. — II. A synodo Romana (869) usque ad depositionem Photii (886)*, a G. Hofmann (*Textus et Doc. Ser. theol.*, 6 et 8). R., 1932; Spačil, *op. cit.*, pp. 37-54; M. Jugie, *Photius et la primauté de saint Pierre et du pape*, dans *Bessarione*, 35 (1919), pp. 121-130, et 36 (1920), pp. 16-76; *Schisme byz.*, pp. 90 s., 135 s.; M. Gordillo, *Photius et Primatus Romanus*, dans *Or. chr. per.*, 6 (1940), pp. 6-39 (l'opuscule polémique *A ceux qui attribuent la primauté au Siège de Rome* n'est pas de Photius; il date du XIIIe siècle).

107. Ainsi dans les lettres de Jean VIII en 879 : Dvornik, *Le schisme de Photius*, pp. 260 s.

108. Spačil, *op. cit.*, pp. 42 s.; H. Scott, *The Eastern Ch.*, p. 348.

109. Cf. Dvornik, *Le schisme de Photius*, p. 220.

110. Les émasculations de textes se rencontrent à toutes les époques : nous avons relevé l'exemple des canons de Sardique (*Neuf cents ans après*, p. 53) ou (*supra*, n. 99) celui d'un texte de Hadrien Ier. Les exemples abondent dans les textes relatifs au patriarche Photius : voir par ex. Dvornik, *op. cit.*, p. 221 et n. 56.

111. Voir textes et référ. dans Spačil, *op. cit.*, p. 47.

112. Cf. Symonds, *The Church Universal*, p. 226.

témoignages sont souvent bien insuffisants au regard de la conscience que Rome elle-même avait du contenu et de la nature de sa primauté. Soit que, et très fréquemment, ils parlassent de *l'apôtre Pierre*, et non de *l'évêque de Rome*[113], soit qu'ils rattachassent l'institution de la primauté papale à des canons conciliaires, quand ce n'était pas à la qualité impériale de la ville de Rome[114], soit que, *à les prendre dans leurs limites expresses*, ils n'affirmassent pas plus qu'une primauté canonique, celle de la *Prima Sedes*[115]. Au IXe siècle, on tient volontiers, en Orient, la théorie de la Pentarchie[116], qui n'est pas absolument incom-

113. Un grand nombre de témoignages apportés par les apologistes catholiques de la primauté romaine appartiennent à cette catégorie et sont par conséquent tout à fait inefficaces : car les théologiens grecs de cette époque ne nient nullement la primauté *de Pierre* (pour Photius, voir les textes cités par Spacil, *op. cit.*, pp. 39-40; Jugie, *Sch. byz.*, pp. 90 s.; Gordillo, *Compendium*, pp. 90 s.), mais — et là est la principale question — ils n'opèrent pas toujours le passage de Pierre au pape. Ainsi saint Jean Damascène, dont Jugie ne peut citer que des textes concernant l'apôtre Pierre : il ne suffit pas de dire que la primauté papale se trouve ainsi affirmée « implicitement » (art. des *Échos d'Or.*, 1924, p. 405; comp. *Schisme byz.*, p. 83 : « Nous pouvons le déduire de sa doctrine explicite sur la primauté de saint Pierre. »), car c'est là toute la question. Ainsi encore le *Ménologe du Xe siècle* que cite le P. Grumel (*Échos d'Or.*, 1931, p. 423).

On trouvera un parallèle intéressant chez les Jacobites qui connaissent la primauté de Pierre, le tiennent pour fondateur de l'Église de Rome, et pourtant ne font pas le lien entre une primauté de Rome, qu'ils ignorent, et l'apôtre Pierre; pour eux, tout le ministère épiscopal est une suite de celui de Pierre : cf. W. de Vries, *Zum Kirchenbegriff der späteren Jakobiten*, dans *Or. chr. per.*, 19 (1953), pp. 128-177.

114. Par exemple le patriarche de CP Jean VI (712) : *Mansi*, 12, 196, E. Saint Maxime le Confesseur mentionne bien les saints conciles et les saints canons comme source de l'autorité universelle du siège romain, mais après l'institution du Fils de Dieu incarné : *Mansi*, 10, 692. Tandis que Rome rattache la position d'Antioche, Alexandrie et Rome *à Pierre*, le can. 6 de Nicée en fait un fruit de la situation historique, sanctionnée par un concile. Cet appel aux conciles se trouvera surtout plus tard, par exemple chez Jean et Nicolas Mesarites, Nil Cabasilas, etc.

Liaison avec la qualité de capitale : cf. *supra*, n. 67.

115. Tel nous semble être le cas des textes que cite le P. Pargoire (cf. n. 106), sauf ceux de saint Théodore, ou encore ceux des *Vies de saint Germain de CP* et *de saint Jean Chrysostome* que cite le P. Grumel. Comp. le concile de CP de 680 s'adressant au pape ainsi : « Tibi, ut primae Sedis antistiti universalis Ecclesiae » (cf. *infra*, n. 128). — Pour une raison analogue, on hésite à faire fond sur tant de textes émanant des empereurs, où le pape de Rome est appelé « tête de toutes les Églises », « très sainte tête », etc. On sait que les empereurs du VIe siècle considéraient la papauté simplement comme le premier des cinq patriarcats (E. Stein, *Hist. du Bas-Empire*, t. II, Br., 1949, pp. 673-675). Les empereurs devaient se souvenir aussi que plus d'un de leurs édits avaient « conféré » à l'évêque de Rome une autorité plus étendue (cf. *supra*, n. 66). Mais ceci n'exclut nullement que tel souverain byzantin ait admis davantage; il faudrait faire une étude de chaque cas.

116. Sur cette théorie, cf. J. Hergenröther, *Photius...*, t. II (1867), pp. 132-149; Jugie, *Theol. dogm. christian. oriental...*, t. IV (Paris, 1931), pp. 323, 450 s.; Gordillo, *Compendium*, p. 54; Dvornik, *Schisme de Photius*, p. 220.

Parfois, on fait l'application du texte de Mt., xvi, 18-19, aux cinq patriar-

patible avec des affirmations assez fortes sur la primauté romaine, comme on le voit par exemple chez saint Théodore Studite, mais qui, tout de même, tend à mettre l'évêque de Rome au même niveau que les autres patriarches, bien qu'au premier rang dans la série des cinq.

δ) On rencontre aussi en Orient des témoignages très positifs sur la primauté de l'évêque de Rome, du VIIe au XIe siècle. Ils sont beaucoup moins nombreux et moins nets à partir du IXe siècle, et cela tient, semble-t-il, à deux faits : d'une part, la papauté elle-même est faible — entre 896 et 1049, quarante-trois papes se succèdent sur le siège de Pierre, au milieu d'intrigues politiques de famille, de l'anarchie et de la guerre civile; leur bullaire se réduit à peu de chose, et Denzinger ne cite pas un seul texte émanant d'eux...; d'autre part, les empereurs byzantins sont désormais orthodoxes... Et voici un trait qui nous paraît notable : presque toutes les déclarations byzantines les plus nettes dans le sens de la primauté se rattachent à des moments précis : crise du monothélisme, querelle iconoclaste, subsidiairement, affaire de Photius. Dans les deux premières de ces crises, les tenants byzantins de l'orthodoxie cherchaient un appui auprès du Siège Apostolique contre la tyrannie impériale qui voulait imposer l'erreur. Et ce sont, liés à la crise monothélite, les témoignages de saint Sophrone de Jérusalem, des *Vies* de saint Jean Chrysostome que cite le P. Grumel, du VIe concile œcuménique (681) et du patriarche Jean VI lors de la reprise du monothélisme par Philippe Bardanès[117]; liés à la question et aux persécutions iconoclastes, ceux de Nicéphore Ier, patriarche de CP de 806 à 815, de saint Théodore Studite et du VIIe concile œcuménique (787)[118]; à l'occasion de l'affaire photienne, le témoignage d'Ignace[119] et la réception des lettres papales par le concile de 879-880 et par Photius lui-même. Les

ches : ainsi Baanès au concile antiphotien de 869-870, voire même saint Théodore Studite (*P. G.*, 99, 1417). On ne voit pas que Photius lui-même ait admis la théorie de la Pentarchie; Hergenröther, que suit le P. Spacil, pensait qu'il croyait vraiment la primauté de la vieille Rome transférée à CP, mais Dvornik (pp. 185 s.) récuse cette interprétation du texte de Nicolas Ier.

Pour saint Théodore Studite, cf. S. Salaville, *De « Quinivertice ecclesiastico corpore » apud S. Theodorum Studitam*, dans *Acta Acad. Velehrad.*, 7 (1911), pp. 177-180 (reproduit dans *Studia Oriental. liturgico-theol.* R., 1940, pp. 228-232).

117. S. Sophrone (*Mansi*, 10, 896), cité par Jugie (*Schisme byz.*, pp. 77-78). — *Vies de saint Jean Chrysostome* citées par Grumel (*Échos d'Or.*, 1931, pp. 428 s.). — *VIe concile* : *Mansi*, 11, 632, etc. Cf. Scott, *op. cit.*, pp. 282 s., et Jugie, *op. cit.*, pp. 79-80. — Jean *VI* (*Mansi*, 12, 196 s.) cité par Jugie, *op. cit.*, pp. 82-83.

118. Nicéphore, cité par Grumel (*Échos d'Or.*, 1931, pp. 423 s.) et Jugie (*op. cit.*, p. 88). — Saint Théodore : cf. *supra*, n. 106 et *infra*, —. — VIIe concile : cf. Jugie, *op. cit.*, pp. 85 s.

119. Le patriarche saint Ignace : cf. Jugie, *op. cit.*, pp. 89-90. *Concile de 879-880* : cf. *supra*, p. 179.

textes les plus positifs sur la primauté romaine en provenance de Byzance sont ainsi localisés principalement dans l'histoire du monothélisme et du VIe concile, de l'iconoclasme et du VIIe concile. Il en est alors de franchement positifs, et qui interdisent de croire que l'Eglise grecque ignorât la primauté papale, encore qu'elle n'y vît peut-être pas tout ce que Rome, elle, y mettait.

Des constatations un peu antinomiques que nous venons de faire, on tirera sans doute la conclusion suivante : en Orient, un peu comme dans l'Afrique ancienne, l'article de la primauté romaine n'était pas extrêmement précis. Il n'y avait jamais été « défini ». C'est pourquoi sans doute on passait assez facilement de déclarations qui eussent pu être de grande portée, à des méconnaissances frisant l'ignorance pratique ou même la négation [120], en passant par toutes les nuances du style hyperbolique ou de l'ambiguïté. Au fond, on faisait appel à l'autorité de Rome, qui impliquait sa primauté, quand on en avait besoin : ainsi faisait-on déjà en Afrique aux IIIe et IVe siècles. On proclamait la primauté romaine quand Rome était favorable ou secourable à la position qu'on tenait. C'est pourquoi les grands opposants du monothélisme ou de l'iconoclasme en parlent de façon si favorable. Pierre parlait par la bouche d'Agathon [121] parce qu'Agathon condamnait le monothélisme; le pape était, pour Théodore Studite, « le divin chef de tous les chefs », « le coryphée de tous les patriarches », parce qu'il condamnait l'iconoclasme [122] et, au concile de 787, le patriarche Taraise et les Pères déclaraient « recevoir » la lettre du pape Hadrien Ier, dans laquelle se lisait une formule très forte sur la primauté romaine, parce qu'elle contenait la doctrine iconophile [123]; Photius devait faire de même au concile de 879-880 qui le restaurait en sa dignité... On est ainsi amené à se demander si, dans la « réception » de la primauté par l'Orient, la question de *contenu* des décisions ne jouait pas un rôle ? La suite nous apportera sur ce point quelques éléments de réponse.

ε) Il est, en effet, un point essentiel, sur lequel il importe de nous mettre au clair. L'âme de la primauté romaine, vivante dans la conscience romaine avant saint Léon, mais formulée par celui-ci dans un langage capable de fixer à jamais cette

120. On en relève en particulier chez Photius, même si le traité *A ceux qui attribuent...* n'est pas de lui : Spačil, pp. 47 s.

121. VIe concile œcuménique : *Mansi*, 12, 665 D. Comp. note à Denzinger, n. 288.

122. Voir pour ceci l'article déjà cité de S. Salaville (*Ec. d'Or.*, 1914, p. 36); comp. S. Théodore, *Ep.* II, 13 (*P. G.*, 99, 1156) : « A cela nous constatons que c'est bien le véritable successeur du prince des apôtres qui est assis sur le siège de Rome; aussi avons-nous la conviction que Dieu n'a pas abandonné notre Église. Vous êtes vraiment la source limpide et toujours inaltérable de l'orthodoxie; vous êtes le port tranquille et abrité de l'Église universelle contre toutes les tempêtes de l'hérésie, la ville choisie de Dieu pour le refuge du salut » (trad. Jugie, *Sch. byz.*, p. 95).

123. Cf. Jugie, *Schisme byz.*, pp. 85-86.

tradition, est l'idée de *Papa* = *Petrus ipse*. Ou encore celle du pape *vicarius* (= *successor*) *Petri* en un sens particulier, que ne vérifient pas les autres évêques. De toute façon, la conscience que Rome a de sa primauté, et que l'Occident apprend à tenir avec elle, se fonde essentiellement sur le rattachement du pouvoir supérieur des évêques romains à l'apôtre Pierre et, en vertu des textes de Mt., XVI, et Jo., XXI, à l'institution du Seigneur. On ne peut pas dire que ce rattachement soit étranger à la pensée orientale, du moins à l'époque où nous sommes : les témoignages en ce sens sont moins fréquents et moins chaleureux qu'en Occident, mais ils ne sont pas vraiment rares[124]. Ils abondent chez saint Théodore Studite et ils y ont une netteté et une force remarquables[125]. On ne peut donc pas considérer comme valant pour notre époque la remarque que Mgr Batiffol fait pour celle des Pères.

On peut cependant se demander si l'idée, si vivante et si féconde en Occident, d'une permanence de Pierre, avec ses pouvoirs de *princeps*, en ses successeurs romains, avait en Orient des chances aussi grandes. La notion de « vicaire », tout d'abord, qui tient déjà une si grande place en Occident et deviendra l'expression la plus haute et la plus compréhensive de la primauté papale[126], n'est pas une catégorie de la pensée grecque, qui connaît à peine le mot[127]. D'après ce que nous avons vu plus haut, on a parfois l'impression que, même quand ils attribuent à Rome d'incontestables titres de primauté, les Orientaux s'attachent moins à l'autorité formelle de la fonction qu'au contenu des interventions, dans lesquelles ils reconnaissent et magni-

124. Voir par exemple saint Maxime le Confesseur, qui applique, non à l'Église dans son ensemble, mais à l'Église *de Rome*, base de toutes les Églises chrétiennes, le texte de Mt., XVI (*P. G.*, 91, 138-139), et les promesses faites à Pierre (90, 134 A) : cf. SYMONDS, *The Church Universal*, p. 198. — Théodore Abou-Qourra (syrien, † 820) : cf. Constantin BACHA, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque d'Harran*, trad. en fr., Paris, 1905 (cité par JUGIE, *op. cit.*, pp. 96-97). — Saint Ignace s'adressant à Nicolas Ier en 867 : *Mansi*, 16, 47 (cité *ibid.*, p. 90). — Le Nomocanon des cinquante titres, qui rattache la primauté romaine à Jo., XXI, 15-17 : cf. SPAČIL, *op. cit.*, p. 54.

On peut noter aussi que divers documents romains reçus en Orient faisaient ce rattachement de façon expresse : ainsi déjà la lettre du pape Jules aux Eusébiens (saint ATHANASE, *Apol.*, 35) ou, à notre époque, la lettre de Jean VIII à l'empereur lue au concile de 879-880 : *Mansi*, 17, 400 et 402.

125. Voir en particulier *Ep.*, I, 33 (*P. G.*, 99, 1017 B s.); I, 34 (1021 CD); II, 1 (1117 B); II, 12 (1152 C, 1153 AB); II, 86 (1332 B).

126. Cf. M. MACCARRONE, *Vicarius Christi*, Rome, 1952.

127. A. HARNACK (*Christus praesens-Vicarius Christi*, p. 427, n. 1) dit qu'il n'y a pas, en grec, d'équivalent du *vicarius* latin. On peut bien citer, contre cette assertion, un passage de la version grecque de la *Confession orthodoxe de Pierre Moghila* au sujet des évêques, appelés τοποτηρηταὶ τοῦ Χριστοῦ Ire partie, q. LXXXV : cf. JUGIE, *Où se trouve le christianisme intégral ?* P., 1947, p. 83), mais ce document tardif (XVIIe siècle) est, on le sait, pénétré d'influences latines. Il est trop clair, d'autre part, que le mot vicaire, τοποτηρητής est parfois employé au sens *juridique* du mot : par exemple chez Photius, *Ep.* I, 2 (*P. G.*, 102, 616); JUSTINIEN, Nov. CXXXIV.

fient la foi apostolique. Quand on parcourt, par exemple, l'histoire du monothélisme, on voit que le pape est acclamé parce qu'il se tient, comme Pierre, sur le roc de la foi; c'est Pierre qui parle en lui, en ce sens qu'il proclame la foi de Pierre, la foi orthodoxe[128]. Le *Petrus ipse* est appliqué ici, non tant à la fonction comme telle qu'au contenu du témoignage papal : un témoignage qui, de la part du concile, fait en somme l'objet d'une certaine « réception ». A cet égard, le fait que, sans méconnaître l'application du texte de Mt., XVI, 18 (« sur cette pierre ») à la personne de l'apôtre Pierre, l'Orient ait donné sa faveur à l'exégèse entendant la pierre de *la foi* de l'apôtre ou de sa confession[129], nous apparaît comme ayant une réelle importance. Il ne faut rien exagérer : l'Occident, et même parfois les papes, tiennent alors et tiendront encore longtemps cette exégèse, concurremment avec d'autres interprétations[130];

128. Lettre du VIe concile œcuménique au pape Agathon : « Tibi, ut primae Sedis antistiti universalis Ecclesiae, quid agendum sit relinquimus, stanti super firmam fidei petram libenter... : quas (litteras) ut a summo apostolorum vertice divine perscriptas agnoscimus. » (*Mansi*, II, 683 ou 684 C). — Conclusion du même concile, édit de l'empereur Constantin : « Hae sunt verae in Deum confessionis dogmata, hae sunt evangelicarum atque apostolicarum vocum praedicationes, haec sunt sanctorum conciliorum et probabilium paternarum linguarum didagmata : haec Petrus, qui et petra fidei et princeps apostolorum, intemerata servavit... » (col. 711 et 712 B). — Lettre du même au pape Léon II (682) : « Perpensis enim evangelicis et apostolicis vocibus, comparatisque cum ea iis quae a sanctis et universalibus conciliis statuta ac definita sunt, collatis praeterea testimoniis, quae afferebat, cum paternis libris, nihil non concinens inventum est, ac nihilum immutata verae confesionis ratio in ea perspecta. Ac veluti ipsum principem apostolici chori, primaeque cathedrae antistitem Petrum contuiti sumus mentium nostrarum oculis totius dispensationis mysterium divinitus eloquentem, verbaque haec per eas litteras Christo facienti : *Tu es Christus Filius Dei vivi*. Nam ipsum totum Christum nobis sacrae ejus litterae disserendo exprimebant; quas omnes libentibus animus sincereque accepimus, et veluti Petrum ipsum ulnis animi suscepimus... » (*Mansi*, II 715 ou 716 AB).

Parallèle intéressant : Sophrone, patriarche de CP, dit dans sa Synodique qu'il reconnaît la voix de Marc dans la parole de Cyrille d'Alexandrie, tout comme celle de Pierre dans le *Tome* de Léon : *Mansi*, II, 497 E (grec) et 499 B (latin).

129. Voir A. Guberina, *De conceptu Petrae Ecclesiae apud ecclesiologiam byzantinam*, dans *Bogoslovska Smotra*, 17 (1929), pp. 345-366, et 18 (1930), pp. 145-174, 307-317; Gordillo, *Compendium*, pp. 86-96; J. Ludwig, *Die Primatworte Mt.*, XVI, *18, 19 in der altkirchlichen Exegese* (*Ntl. Abhdlg.*, XIX, 4), Munster, 1912, p. 101, montre que l'Orient s'est généralement arrêté à l'exégèse qu'il appelle antiochienne, et qui entend par pierre la foi. Tel est en particulier le cas de saint Jean Damascène, *In transflg. Dom.* (*P. G.*, 96, 556 AB); comp. *Lib. de recta sent.* (94, 1129 C). — Pour la liturgie, cf. C. Tondini, *La Primauté de saint Pierre prouvée par les titres que lui donne l'Église russe dans sa liturgie*, Paris, 1867. — Pour Photius en particulier, qui semble, comme tant d'auteurs anciens, avoir tenu côte à côte plusieurs interprétations, cf. Jugie, Guberina (1930), p. 171), Cordillo (pp. 90-91), Dvornik (*Sch. de Ph.*, p. 187).

130. L'oraison de la vigile des saints Pierre et Paul, qui apparaît avec le grégorien, c'est-à-dire au début de notre époque, prie ainsi : « ... ut nullis

pourtant, il semble permis de noter, chez les Orientaux, un certain éloignement, qui n'existe pas en Occident, à considérer la personne de Pierre elle-même et un penchant à regarder, par contre, la foi apostolique qui se dévoile ou s'exprime dans l'histoire par les instruments du Saint-Esprit : bref, à voir la foi apostolique plutôt que l'autorité apostolique[131]. Plus tard, un Syméon de Thessalonique († 1429) écrira que le pape est successeur (diadoque) de Pierre, *tant qu'il tient la foi de Pierre :* alors, il est vraiment père spirituel de l'Eglise[132]... Certes, un texte comme celui-là vient après plusieurs siècles, déjà, de polémique antiromaine et antilatine : après Photius — qui semble bien nier le rattachement de l'autorité du pape à l'apôtre Pierre[133] —, après Cérulaire surtout, l'idée de la primauté romaine a subi une éclipse dans la conscience orientale[134]. La conception qu'on se fait de l'Eglise comme « phanie » terrestre des réalités célestes oriente peut-être davantage l'esprit, en Orient, vers une notion verticale de la Tradition et de la valeur des opérations ecclésiastiques; peut-être voit-on plus, en Orient, l'ordre de causalité verticale — la descente du ciel sur la terre — que celui du conditionnement horizontal, par la suite légitime

nos permittas perturbationibus concuti, quos in apostolicae confessionis petra solidasti. » Parmi les papes, citons Nicolas Ier (J. 2691), plus tard encore Eugène III (en 1147 : J. 9149); Turmel (*Histoire*, t. II, p. 160) cite même, mais sans référence, d'autres noms.

On a déjà montré, et nous montrerons nous-même ailleurs, que, du point de vue, tant de la tradition ancienne que de l'exégèse, Mt., XVI, 18, désigne la personne apostolique de Pierre en tant que confessant le Christ, Messie et Fils de Dieu.

131. Un trait significatif dans Jean Moschus, *Pré spirituel*, n. 147 (*P. G.*, 87, 3, 3012; tr. Rouët de Journel, dans *Sources chr.*, 12, pp. 198-199) : saint Léon, ayant rédigé sa Lettre à Flavien, se demandait si elle était conforme à la foi des apôtres; il dépose le texte sur la tombe de saint Pierre; au bout de quarante jours, l'apôtre lui apparaît et lui dit : « J'ai lu et j'ai corrigé... » De fait, il avait corrigé le texte de sa main...

132. « Il n'est pas besoin de contredire les Latins qui affirment le primat de Rome. Cela ne fait pas de mal à l'Eglise. Qu'ils nous montrent seulement (le pape) persistant dans la foi de Pierre et de ses successeurs, et il aura toutes (les prérogatives) de Pierre, et il sera le premier, et le coryphée, et la tête de tous, et le premier évêque. Car cela est écrit de ceux qui ont été patriarches romains : c'est le siège apostolique, et le pontife qui l'occupe, s'il tient la foi de Pierre, a le titre de successeur de Pierre. Que le pontife romain professe seulement la foi orthodoxe de Sylvestre et d'Agathon, de Léon et de Libère, de Martin et de Grégoire, et nous le proclamerons Apostolique et le Premier de tous les autres pontifes, et nous lui donnerons notre obéissance, non seulement comme à Pierre, mais comme au Sauveur lui-même..., etc. » *Dial. contra haer.*, c. 23 : *P. G.*, 155, 120 s.

133. Cf. Spacil, *op. cit.*, pp. 48-49. Cela n'empêche pas Photius d'appeler Rome le Siège apostolique (*ibid.*, p. 38, n. 5). Si vraiment Photius admettait le transfert de la primauté à CP, c'est sans doute qu'il méconnaissait son rattachement à l'apôtre Pierre.

134. Un traité polémique de l'époque d'Innocent III (dans Cotelier, *Eccl. Graec. Monum.*, t. III, p. 495; cité par Gass, *Symbolik d. griech. Kirche*, B, 1872, p. 219) reproche aux Latins de faire du pape, non pas même le successeur de Pierre, mais Pierre lui-même.

des fonctions comme telles ? On retrouverait alors ici, dans l'idée du *Petrus ipse*, la double valeur qu'Ad. von Harnack a distinguée à propos de l'actualité du Christ dans l'Eglise : *Christus praesens* — *Vicarius Christi*, mais avec, en Orient, une plus grande insistance sur la première que sur la seconde[135], dont l'Occident développera davantage une application à la succession dans la fonction elle-même, et une traduction juridique.

d) *Le sens « pneumatique » des fonctions ecclésiastiques en Orient.*

Dans la même ligne d'une sorte de prédominance de la considération verticale sur la considération horizontale, même en matière de fonction et, en somme, d'apostolicité, notons rapidement le développement, dans la pratique et la pensée orientales, à notre époque, d'une conception plus charismatique de certains aspects de la vie ecclésiastique.

Il faut d'abord reconnaître un fait qui, pour être négatif, n'en est pas moins fort important : l'Orient n'a pas subi l'influence de saint Augustin[136] et n'a pas bénéficié, comme l'Occident, de la lutte antidonatiste. Certes, la théologie augustinienne et romaine — romaine, même, avant d'être augustinienne — de la permanence du caractère de l'ordre, n'a triomphé que partiellement et lentement, même en Occident : l'histoire des réordinations le prouve. Elle a cependant mis, dans la pensée latine, le principe d'une consistance des pouvoirs cultuels liés aux caractères sacramentels, indépendamment de la sainteté personnelle. Cette idée n'est certes pas étrangère à l'Orient : non,

135. Comp. les remarques du P. Jugie (art. *Pénitence* du *DTC*, t. XII (1933), col. 1132) : les Orientaux n'ont pas l'idée du prêtre étant sacramentellement le Christ, agissant sacramentellement « *in persona Christi* »; ils réfèrent l'effet du sacrement immédiatement (verticalement) au Christ. — Noter en ce sens la formule d'Anastase le Sinaïte recommandant la confession au prêtre, « ou plutôt au Seigneur par (*dia*) le prêtre » : *Oratio de sacra Synaxi* (*P. G.*, 89, 833 C).

136. *Le VIe concile œcuménique* (*Mansi*, 11, 206, 248, 253, 349) et le *VIIe concile* (12, 1065 et 1066) se réfèrent, fût-ce indirectement, à l'autorité d'Augustin. Photius le cite comme Père, comme saint, comme adversaire de l'hérésie pélagienne (*Mystag.*, 18 : *P. G.*, 102, 365; *Bibliotheca col.*, LIII, LIV et LV : 103, 93 B, 95 BC, 96). Mais il est certain qu'Augustin a été peu connu en Orient et y a été peu lu : cf. S. Salaville, *Saint Augustin et l'Orient*, dans *Angelicum*, 8 (1931), pp. 3-25; *Une mention de saint Augustin dans les diptypques de la liturgie grecque de saint Jacques*, dans *L'Année théol.*, 11 (1950), pp. 52-56; B. Altaner, *Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius*, dans *HJ*, 71 (1952), pp. 37-76.

Notons, par contre, que, quand Facundus d'Hermiane, vers 550, parle d'*Ecclesia Latinorum*, il lui reconnaît pour grand docteur saint Augustin : *Pro defensione Trium Capit.* IX, 5 (*P. L.*, 77, 764-766).

sans doute, sous la forme augustinienne dont les catégories n'existaient pas en Orient[137], mais dans la pratique qui s'est affirmée à plusieurs reprises aux VIIe, VIIIe et IXe siècles, sans cohérence parfaite d'ailleurs, de reconnaître des ordinations faites par des évêques hérétiques ou irrégulièrement nommés[138]. Mais, pas plus que l'Occident à la même époque, l'Orient ne possède alors une théologie bien précise sur ces points. Par contre, tandis que l'Occident est tout disposé à entendre la leçon de son maître Augustin, l'Orient a le souvenir de celles de ses grands docteurs, Origène et Denys. Or ce qu'il trouve chez eux, c'est une conception faisant dépendre l'effet illuminateur et sanctifiant des actes hiérarchiques, de la sainteté intérieure et personnelle des ministres[139].

Le monothélisme, et surtout l'iconoclasme, ont suscité la très active opposition des milieux monastiques byzantins, qui devinrent alors une sorte d' « Eglise confessante ». Ce fut l'une des causes qui firent, du monachisme, l'une des forces principales et l'une des composantes décisives de la vie ecclésiastique grecque[140]. Déjà au début du VIIIe siècle, Anastase le Sinaïte témoigne d'un certain transfert de la direction spirituelle et de l'exercice du pouvoir des clefs dans la pénitence, du sacerdoce hiérarchique aux moines, qui sont les vrais spirituels, les hommes amis de Dieu[141]. Au témoignage même de Jean d'Antioche, écri-

137. Saint Augustin a fait (esquissé) la théologie des sacrements-*signes* efficacement producteurs d'une *res*; en Orient, il s'agit beaucoup plus d'une « descente », d'une manifestation et d'une présence des choses célestes. La chose céleste et sa manifestation sont vues en continuité, selon une logique de descente de l'une dans l'autre.

138. Les principaux moments de cette histoire sont : 1° le concile *in Trullo* de 692, dont le can. 95 supprime une phrase sur les réordinations d'hérétiques (L. Saltet, *Les réordinations*, p. 58); 2° l'enquête patristique du VIIe concile œcuménique, 787, qui conclut dans un sens favorable aux ordinations faites par les iconoclastes (*op. cit.*, pp. 106-108); 3° l'affaire du patriarche Photius et la question des ordinations accomplies par lui (pp. 137 s.). A voir l'attitude différente prise à cet égard, d'un côté par Nicolas Ier et Hadrien II, de l'autre par Jean VIII, on peut se demander si, chez ces papes comme, semble-t-il, en Orient, la reconnaissance ou le rejet des ordinations ne dépendait pas de l'appréciation qu'on portait sur tout un ensemble de circonstances : orthodoxie ou hétérodoxie plus ou moins grande des hommes en cause, régularité ou irrégularité canonique dans des conjonctures données, attitude à l'égard de l'Église et de l'autorité légitime. L'histoire des réordinations serait à reprendre dans une perspective ecclésiologique. Notons de plus que, conformément à son parti pris et à sa tendance constante, Saltet diminue, excuse et considère comme tout accidentels tous les faits de réordination, et magnifie, comme traduisant la ligne de « la Tradition », tous les indices parlant dans le sens augustinien.

139. Denys, *Ep.*, 8, 2 (*P. G.*, 3, 1092); *Hier eccl.*, 5, 5 s. et 7, 3, 7 (505 s. 564). Cf. Stiglmayr, cité *supra*, n. 41, et H. Koch, *Zur Gesch. d. Bussdisziplin u. Bussgewalt in d. oriental. Kirche*, dans *HJ*, 21 (1900), pp. 58-78.

140. Voir dans *Das Konzil von Chalkedon*, t. II, pp. 193-314, l'étude magistrale de H. Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon* (431-519), dont les vues sont valables aussi pour la période qui suit celle expressément étudiée.

141. C'est *aux hommes spirituels* qu'il faut confesser ses péchés : *Quest.*

vain du XIIe siècle, c'est à l'époque de l'iconoclasme, sous Constantin Copronyme († 775), que le Christ a conféré spécialement aux moines le pouvoir d'entendre les confessions et de remettre les péchés des fidèles[142]. De fait, à partir de la fin de l'iconoclasme jusqu'au milieu du XIIIe siècle, les moines ont eu, en Orient, une sorte de monopole du ministère de la confession[143]; s'il y a eu quelque réaction en faveur de la hiérarchie (cf. *supra*, n. 90), elle ne fut point décisive. Au début du XIe siècle, Syméon le Nouveau théologien considère la chose comme normale, et cela rentre, chez lui, dans une grandiose théologie de l'expérience mystique : c'est l'action intime du Saint-Esprit qui donne l'autorité spirituelle nécessaire au docteur comme au directeur d'âmes[144]. Peu après lui, Jean le Jeûneur fait, de cet état de fait, presque un élément de la structure de l'Eglise[145]. Ainsi les moines, non nécessairement les évêques et les prêtres, étaient les Spirituels, les πνευματικοὶ πατέρες ; la direction spirituelle et la remise des péchés étaient « moins une prérogative du sacerdoce qu'un charisme de la sainteté[146] ». Notons soigneusement ce trait, qui n'est évidemment pas sans rapport avec l'ensemble de la conception byzantine de l'Eglise. D'autant que, vers le même temps, l'influence du sacerdoce hiérarchique des évêques prenait le pas, en Occident, sur celle du monachisme, si considérable que fût celle-ci.

Peut-on aller jusqu'à voir une secrète, mais logique, connexion, entre cette nuance charismatique, peu hiérarchique et encore moins juridique, de la conception orientale, et la théologie de la Procession du Saint-Esprit *a Patre solo*, qui, avec

et Respons., 6, 1 (*P. G.*, 89, 369, 3-1 ; *Oratio de S. Symeon*, *loc. cit.* : « Tout ce que vous lierez... » est dit, non des chefs ecclésiastiques, mais de celui qui convertit un pécheur à la pénitence ; *Quest.* 66, 89, 648).

142. *De disciplina monast. et de monasteriis* (*P. G.*, 122, 1128, cité par Vacandard, *DTC*, 3 (1908), col. 863).

143. Voir K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Le., 1898; E. Vacandard, art. *Confession*, *DTC*, 3 (1908), 861 s.; J. Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht*, Donauwörth, 1913 (avec les remarques de Koeniger, *Z. Sav. St. RG. Kan. Abt.*, 4 (1914), pp. 375-382); Teetaert, *La confession aux laïques*.

144. Voir le traité Λόγος περὶ ἐξομολογήσεως, naguère attribué à saint Jean Damascène et que Holl a restitué à Syméon, en en donnant une édition critique, *op. cit.*, pp. 110-127. Sur Syméon, voir aussi I. Hausherr et G. Horn, *Un grand mystique byzantin. Vie de Siméon le N. Théologien* (*Or. chr.*, t. XII, Nr. 15, R. 1928) : il s'agit de la vie de Syméon par Nicétas Stethatos, son disciple, prem. moitié du XIe siècle qui a la même position que son maître : voir Nicétas Stéthatos, *Le Paradis spirituel et autres textes annexes*... Texte, trad. et comm. par M. Chalendard (*Sources chrét.*, 8), Paris, 1943.

145. *De poenitentia* (*P. G.*, 88, 1930 : « Notre-Seigneur Jésus-Christ a envoyé les prophètes, les apôtres, les évêques et les prêtres pour l'enseignement de la doctrine spirituelle, et les moines, pour recevoir la confession des pécheurs. » Holl (*op. cit.*, pp. 189-198) montre qu'il ne s'agit pas du patriarche contemporain de saint Grégoire le Grand, mais d'un moine du XIe siècle.

146. J. Pargoire, *op. cit.*, p. 96.

Photius, s'affirme en Orient et devient l'un des points névralgiques de l'opposition à l'Occident latin ? Nous le croirions volontiers pour notre part, mais nous n'y insisterons pas ici, car ce point relève d'une interprétation théorique et mettrait en œuvre une méthode plus théologique qu'historique[147].

e) *Deux conceptions : complémentarité et écart.*

Nous revenons à l'histoire proprement dite en tâchant de montrer l'existence, ici et là, de deux traditions canoniques différentes, telles que, malgré l'unanimité foncière de la conscience ecclésiologique quant à l'Eglise comme mystère, l'Orient et l'Occident devaient entrer en conflit au niveau de la conception et de l'exercice de la vie ecclésiastique concrète.

Notre époque est encore, en Orient, celle de la constitution du Droit et des collections fondamentales[148]. Notons d'abord, sans avoir à entrer dans les précisions que réclamerait un exposé *ex professo*[149], et en demeurant au point de vue qui

147. Voici en quelques mots comment nous verrions les choses : dans la perspective d'une théologie du Saint-Esprit procédant du Père, mais non du Fils, la Troisième Personne n'est pas l'Esprit *du Fils* dans un sens de pleine dépendance ontologique; l'ecclésiologie correspondante ménage plus de possibilités pour une certaine indépendance de l'inspiration par rapport aux formes extérieures et aux déterminations hiérarchiques. L'aspect d'immanence au corps des fidèles et celui de vie sont davantage valorisés. Saint Thomas remarquait déjà que « Similis error est dicentium Christi vicarium, Romanae Ecclesiae Pontificem, non habere universalis Ecclesiae primatum, errori dicentium Spiritum Sanctum a Filio non procedere. Ipse enim Christus Dei Filius *suam* Ecclesiam consecrat et *sibi* consignat Spiritu Sancto quasi charactere seu sigillo. Et similiter Christi vicarius suo primatu et providentia universam Ecclesiam tamquam fidelis minister Christo subjectam conservat. » (*Contra errores Graecorum. Op. omn.*, éd. Parme, t. XV, p. 256). En dehors du catholicisme, d'autres auteurs ont noté la portée ecclésiologique du *Filioque* ou du *a Patre solo*, ainsi K. Barth, *Kirchl. Dogmatik.*, 1, 2, p. 273; G. Every, *The Byzantine Patriarchate*. L, 1947, pp. 195-196.

148. Milasch (*KR*, p. 182) situe le terme de cette période en 883, date de la deuxième rédaction du *Nomocanon* dit de Photius. Cette édition ajoute à la première les canons du concile *in Trullo* et du IIe concile de Nicée (787), ceux des deux conciles de CP de 861 et 879 et une lettre de Taraise de CP sur la simonie.

149. Traités de droit canonique oriental : Milasch, KR; les ouvrages russes indiqués dans A. Palmieri, *Theol. dogm. orthod...* I, Florence, 1911, pp. 752 s.; Anastasios P. Christophilopulos, recensé dans *Z Sav. St. RG. Kan. Abt.*, 39 (1953), pp. 547-551 (H. F. Schmid). A quoi il faut ajouter les ouvrages occidentaux récents (Kurtscheid, Feine, Plöchl, 1) et surtout les publications catholiques suivantes : *Congr. per la Chiesa Orientale, Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Ser. II. Fasc. 3 : Patriarchatus Constantinopolitani Acta Selecta, collegit* I. Oudot, Vatican, 1941; facs. 5 : Is. Croce, *Textus selecti ex operibus Commentorum byzantinorum Iuris Canonici*, Vatican, 1939; A. Hermann, *De fontibus Juris ecclesiastici Russorum. Commentarius historico-canonicus*, Vatican, 1936 : A. Coussa, *Epitome praelectionum de jure eccle. orientali. I. Introductio, de ritibus oriental., de fontibus existendi iuris, de fontibus cognos-*

nous intéresse, deux traits qui différencient profondément l'Orient et l'Occident quant aux règles mêmes du droit canonique.

1° Depuis Denys le Petit, qui a travaillé *à Rome*[150], les lettres et rescrits des papes sont l'une des sources les plus importantes du droit canonique en Occident. Les collections canoniques occidentales sont pleines des lettres papales; la discipline ecclésiastique y apparaît ainsi, bien avant les Fausses Décrétales, comme réglementée et régie par l'évêque de Rome[151]. Or il en va tout différemment en Orient : les collections ne contiennent aucune lettre des évêques de Rome, dont un petit nombre, d'ailleurs, avaient été traduites en grec[152]. Dans les sources canoniques énumérées par le concile in Trullo de 692[153], base du droit ecclésiastique byzantin, les décisions des papes ne figurent pas : l'autorité « apostolique », en matière canonique, n'est pas, pour l'Orient, le Siège romain, mais les textes qu'on attribue, à tort d'ailleurs, aux apôtres[154]. Inutile de dire qu'on ne trouve absolument pas, en Orient, l'équivalent de la riche collection de privilèges accordés aux églises et aux monastères par le Siège romain, privilèges qui ont tant fait, en Occident, pour développer le prestige, sinon l'autorité, de Rome. Par contre, le droit oriental tel qu'il se fixe de façon classique à notre époque, comporte, à côté des canons des conciles et des lettres des Pères, toutes sortes de décisions prises par l'autorité impériale en matière ecclésiastique : notre époque est caractérisée, précisément, par les *Nomocanons*, recueils qui mêlent, et mettent sur le même plan, les canons proprement dits et les lois (*nomoi*) impériales.

2° Au point de vue, non plus formel, mais matériel, le droit ecclésiastique byzantin se fixe, précisément à notre époque, dans une tradition et des usages notablement différents de ceux de l'Occident, et même parfois expressément opposés à ceux-ci. Le moment décisif qui marque cet « estrangement » est le concile in Trullo (dit aussi Quinisexte) de 692[155]. Synode de réforme

cendi iuris, de ecclesiastica hierarchia, Grottaferrata, 1948; C. de Clercq, *Introd. à l'Hist. du Droit canon. oriental*, dans *Arch. d'Hist. du Droit oriental*, t. III (1948), pp. 309-348; *id.*, *art. Byzantin* (droit), dans *D. Dr. can.*, t. II, col. 1170-1184; A. Coussa, dans *Enciclopedia cattol.*, t. II (1949), col. 1709-1712.

Le recueil du cardinal J. B. Pitra (*Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, 2 vol. R, 1864 et 1868) réunit bien des documents souvent connus déjà, mais collationnés sur les mss.

150. Avant lui, les collections étaient faites des canons des conciles : Feine, p. 83.

151. Cf. Silva Tarouca, *Institutiones*, pp. 62, 66-71.

152. *Ibid.*, pp. 62, 80. Les papes, pourtant, proclamaient leur droit de régir aussi canoniquement l'Orient, pp. 71 s.

153. *Can.* 2, 1 : *Mansi*, 11, 939 (*Kirch*, n. 1089).

154. Ainsi l'Orient a, lui aussi, ses faux « apostoliques », mais ce sont des canons des apôtres; en Occident, ce sont de fausses décrétales du Siège apostolique...

155 Cf. A. Pichler, t. I, pp. 87 s.; Mirbt (*Quellen*, n. 294) parle de

tenu sous la pression de l'empereur Justinien II — qui en signe le premier les décrets — et en la complète absence de délégués romains ou occidentaux, le concile in Truilo prétendait légiférer pour l'Eglise œcuménique, mais dans un sens purement byzantin; il canonisait des dispositions proprement grecques, contraires aux usages romains[156] et reprenait comme allant de soi, non seulement la liaison de la qualité ecclésiastique des sièges à la qualité politique des villes (can. 38), mais les canons 3 de CP et 28 de Chalcédoine attribuant au siège de CP les mêmes prérogatives qu'à celui de la vieille Rome (can. 36).

Les canons du concile de 692 connurent d'abord, en Orient même, un destin inégal[157]. Saint Jean Damascène les cite comme s'ils émanaient du VIe concile œcuménique, et d'autres iconophiles font de même[158] : c'est qu'ils trouvaient un appui pour le culte des images dans son canon 82e. Plus tard, le patriarche Photius, tantôt s'adapta au point de vue de Rome, qui avait fini par recevoir le concile à l'exception des canons contraires à l'autorité et aux déterminations du Siège Apostolique, tantôt utilisera polémiquement les canons antilatins; lui aussi cite le synode in Trullo sous le nom du VIe concile œcuménique[159]. Au fond, il en était, à cette époque, des canons de 692 comme de tant d'autres choses en Orient : leur « réception » dépendait du contenu et de l'usage qu'on en pouvait tirer. On en usait ainsi, nous l'avons vu, avec la primauté romaine; on en usait encore de même avec d'autres autorités, le concile de Sardique par exemple que, à la différence de Rome et de l'Occident, on rejetait, mais auquel il arrivait qu'on fît appel si l'on y trouvait un appui[160]. Vraiment, le régime de « réception » avait la faveur

« Abgrenzung der Kirche des Ostens gegen das Abendland in Recht, Gottesdienst u. Sitte »; PLÖCHL (t. I, pp. 265 s.) fait du concile de 692 une des articulations de sa « *Periodisierung* ». Comp. FOURNIER, LE BRAS, t. I, p. 79.

Texte dans *Mansi*, 11, 935 s.; J. B. PITRA, *op. cit.*, t. II, pp. 17 s.; HEFELE-LECLERCQ, LAUCHERT, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, Frib., 1896, pp. 97 s.

Études : HEFELE-LECLERCQ, t. III, 1, pp. 560 s. (très bref); CASPAR, *Gesch. d. Papst.*, t. II, pp. 632 s.; G. FRITZ, *DTC*, 13, 2 (1937), col. 1581-97; St. SAKAČ, *Qua ratione Patriarchis Constantinopolitanis faventibus, canonibus synodi Trullanae antiromanis auctoritas parta et aucta sit*, dans *Acta IV Conv. Velehrad*, Olmouc, 1925, pp. 81-92.

156. Surtout pas ses can. 2 (sources canoniques; *Kirch.* n. 1089-1092), 13 (mariage des prêtres; *Kirch*, n. 1093-95), 36 (ordre des sièges; n. 1096), 55 (discipline du jeûne, n. 1104). De plus, le concile se référait à l'autorité des quatre-vingt-cinq canons dits des apôtres, dont Rome ne reconnaissait pas les trente-cinq derniers.

157. Cf. SAKAČ, *ét. citée.*

158. SAKAČ, pp. 86-87.

159. Adaptation au point de vue romain : Photius écrivant à Nicolas Ier, *P. G.*, 102, 735 A. — Utilisation polémique : cf. SAKAČ, p. 90. — Le can. 2 du concile *in Trullo* (celui qui énumère les sources canoniques) cité sous le nom du VIe concile : *Syntagma can.*, tit. 1, c. 2 (*P. G.*, 104, 449).

160. Rome recevait Sardique (qu'elle avait même souvent cité sous le nom de Nicée : cf. CONGAR, *Neuf cents ans après*, p. 69), et c'est en vertu d'un

de l'Orient : certes, sa fluidité était commode, et Nicolas Ier pouvait bien s'en indigner[161], mais il répondait au tempérament canonico-ecclésiologique oriental, ainsi que nous allons le voir.

Rome concevait le régime de l'Eglise universelle sur le type monarchique, en dépendance du pouvoir apostolique suprême remis par le Seigneur à Pierre et transmis par celui-ci à ses successeurs (« vicaires »). L'Orient connaissait surtout, en fait de monarchie, celle de l'empereur, dans le cadre de laquelle de grandes métropoles étaient très tôt devenues, *via facti*, des patriarcats[162]. Le pouvoir législatif était, sans préjudice des lois impériales, exercé par les synodes de province — chaque patriarcat est un « synode » — ou d'empire (« œcuméniques »). Au IXe siècle apparaît la *théorie* de la Pentarchie : d'abord assez peu ferme, puisque saint Théodore Studite ne la formule qu'avec un substantiel contrepoids en faveur de Rome (*supra*, n. 106, 116) et que Photius semble bien l'ignorer, elle apparaît pourtant « reçue » par les Orientaux au quatrième concile de CP[163]. Etrange théorie qui, comme le remarque A. Robertson[164], érige en principe constitutionnel un pur accident de l'histoire, sans rapport avec une institution positive du Seigneur. Rome, elle, n'avalisait pas la théorie de la Pentarchie; soucieuse de ramener la structure canonique de l'Eglise, non seulement à l'institution du Seigneur, mais à la monarchie de saint Pierre qui était finalement la sienne, elle maintenait depuis Damase, en passant par saint Léon, saint Grégoire et Nicolas Ier, l'idée des trois patriarcats rattachés à l'apôtre Pierre : Antioche, Alexandrie et Rome[165]. Pratiquement, du reste, en Orient, par le poids des choses et surtout de l'autorité impériale, il s'établit une prédominance

canon de Sardique qu'elle condamnait l'élévation de Photius au patriarcat à partir de la condition laïque. Mais le concile de 879-880 qui rétablit Photius faisait encore des réserves sur ce canon (*Mansi*, 17, 456) et Photius ne reconnaissait Sardique que de façon bien ambiguë (Spacil, *op. cit.*, p. 49); Dvornik, *Sch. de Ph.*, p. 145, n. 3) : Nicolas Ier l'en reprend (*infra*, n. 161). Par contre, Grégoire Asbestas, consécrateur de Photius, y faisait appel (Jugie, *Sch. byz.*, p. 96); au surplus, Sardique figurait parmi les sources canoniques énumérées par le concile *in Trullo*, c. 2, 3 (Kirch, n. 1090).

161. J. 2691 : *P. L.*, 119, 788 C.

162. Sur les patriarcats, cf. Sohm, *KR*, t. I, pp. 395 s.; Kattenbusch, *Confessionskunde*, pp. 113 s. (sur le mot « patriarche »); R. Vancourt, art. *Patriarcats*, *DTC*, 11 (1932), 2253 s.; Kurtscheid, p. 123 s.; Th. A. Kane, *The Jurisdiction of the Patriarchs of the Major Sees in Antiquity and in the Middle Ages*, Washington, 1949 (documentation matérielle).

Le can. 6 de Nicée a-t-il « fondé » les patriarcats (Sohm), ou a-t-il entériné simplement une situation de fait (Kane)? Toujours est-il qu'il établit leur existence au début du IVe siècle.

163. Gordillo, *Compendium*, pp. 54-55.

164. *Regnum Dei. Eight Lectures on the Kingdom of God in the History of Christian Thought*, L, 1901, p. 226, n. 1.

165. Voir A. Michel, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, t. II, pp. 491-562, pp. 500 s.

de CP au sein de la Pentarchie; en sorte que la rivalité pour une « Kirchenführung » monarchique se restreignait entre CP et Rome.

Deux conceptions différentes des choses s'affrontaient à un plan plus profond. Pour Rome, les décisions papales, qu'elles vinssent du pape seul ou de ses synodes romains[166], valaient, peut-on dire, *ex sese* dans l'Eglise universelle. Il arrive bien à Rome de parler de « réception », mais elle ne l'entend pas en ce sens que cette réception ferait prendre aux décisions leur valeur : elle n'est qu'une obéissance à des décisions valant par elles-mêmes et en raison de l'autorité qui les a portées. Si on reçoit ces décisions, on est en communion avec Rome, *donc avec l'Eglise;* si on ne les reçoit pas, on en est exclu. Les documents envoyés par Jean VIII au concile de restauration de Photius en 879-880 illustrent bien tout cela[167]. Il y a plus : non seulement, pour Rome, ses décisions valent *ex sese*, mais ce qui est décidé et reçu ailleurs ne vaut qu'en raison et dans les limites de l'approbation papale[168]. Certes, il a existé en Orient des hommes reconnaissant à l'évêque de Rome une autorité de décision finale : saint Théodore Studite par exemple[169]. Dans la pratique, pourtant, tout se passe comme si l'on n'estimait pas une question comme dirimée par la parole papale, mais devant être, même après l'envoi d'une lettre de Rome à l'empereur ou au patriarche de CP, examinée synodalement, discutée et décidée (« réception » de la lettre papale). Tel a été le processus qui a conduit au VIe et au VIIe conciles œcuméniques[170]. Telle a été la trame du conflit canonique latent entre CP et Rome dans toute l'affaire de Photius : une première fois déjà, lors de la démission et de la déposition d'Ignace, quand Nicolas Ier veut tout juger à nouveau, sans tenir compte du synode byzantin de 861 (dont Byzance recevait les canons dans son *Nomocanon* de 883) et qu'il écrit à Photius en lui rappelant que les canons des conciles prennent force et solidité

166. Dès le IVe siècle au moins, les décisions romaines, même prises en synode, ne valent pas par le synode et comme des décisions de concile, mais par la seule autorité du pape, *ex esse* : cf. G. Roethe, *Zur Gesch. d. römischen Synoden, im 3. u. 4. Jahrh.*, dans *Geistige Grundlagen röm. Kirchenpolit.* Stuttgart, 1937.

167. Voir par exemple *Mansi*, 17, 417, 469 s. Les Grecs acquiescent à une solution favorable à la paix de l'Église, et les légats interprètent cet acquiescement en termes d'obéissance (col. 472). L'accord se fait, mais dans une certaine ambiguïté, que la réponse des Grecs et de Photius entretient.

168. Ainsi Etienne III en 769 au sujet des « canons des apôtres » (MG. *Concil*, 2, 88); ainsi Nicolas Ier écrivant à Photius (*infra*, n. 171); ainsi le déclare, à propos du concile Quinisexte, Anastase le bibliothécaire dans sa lettre à Jean VIII qui sert de préface à sa traduction des Actes du VIIe concile œcuménique : MG. *Epp.*, 7, 416 s.

169. Voir par exemple, *Ep.* II, 129 (*P. G.*, 99, 1420 B).

170. Cf. Symonds, *The Church Universal*, pp. 203 s., 220 .

par la sanction des pontifes romains[171]; puis lors du concile de 869-870, huitième œcuménique pour les catholiques, où Photius fut déposé[172] : les légats ne veulent que faire exécuter une sentence déjà portée à Rome — ils auront la même attitude lors de l'affaire de Michel Cérulaire[173] —; mais, dans les réticences des évêques orientaux, les suggestions ou demandes de l'empereur, voire dans sa ruse, on sent clairement que les Byzantins veulent voir le concile reprendre la question à partir d'une audition informative d'un Photius, prévenu peut-être, mais non encore jugé. En 879-880 encore, lors du concile qui rétablit Photius, l'opposition d'attitude pratique est nette : Rome professe faire tout, unir les évêques orientaux et rétablir Photius, tandis qu'un Jean de Héraclée proteste que l'Eglise byzantine s'est unie toute seule, avant l'intervention du pape[174]. Pour Rome, toute l'*Ecclesia* vit à partir de la *Sedes Petri* et la paix de l'Eglise *consiste* à être « *unius sententiae cum Apostolico*[175] », car le Siège de Pierre est source et règle de toute la vie ecclésiastique[176]. Mais pour la plupart des Byzantins, il y a une vie autonome de leur *Ecclesia* qui doit, certes, s'harmoniser à l'ensemble, mais par le jeu de son activité propre : obtempérer sans plus aux exigences de Rome eût équivalu à prendre la position d'une servante assujettie à une maîtresse[177].

L'époque du patriarche Photius et du pape saint Nicolas Ier est aussi celle des Fausses Décrétales. Il serait historiquement erroné, nous l'avons vu, de mettre les affirmations de la primauté romaine qu'on trouve chez Nicolas en relation d'effet à cause avec les Fausses Décrétales : plusieurs de ses textes les plus forts, ceux mêmes qui affirment l'autorité du pape sur les conciles, datent d'avant la réception des textes pseudo-isi-

171. J. 2691 : *P. L.*, 119, 788 CD. — Comp. la lettre à l'empereur Michel, du 25 septembre 860 (J. 2682) et celle du 23 octobre 867 à Hincmar et aux évêques francs, après le geste d'excommunication et de déposition fait contre lui par Photius : J. 2879 (*P. L.*, 119, 1158 B : « Libellus autem nos ab illis et exigere et suscipere, non autem illos a nostris requirere solere, consuetudo hucusque custodita demonstrat. Cum enim, Christi munere, propter primatum Ecclesiae Romanae in beato Petro concessum, nemini sit de Sedis Apostolicae judicio judicare, aut illius sententiam retractare permissum. »).

172. Cf. F. Dvornik, *Le sch. de Photius*, pp. 213-220; G. Ostrogorsky, *Gesch. d. byzantinischen Staates*, 2e éd., Mü, 1952, p. 189.

173. Les légats déclarent qu'ils sont venus « non pour apprendre et pour discuter, mais pour enseigner et intimer leurs décisions aux Grecs » : cf. A. Michel, *Die folgenschweren Ideen des Kardinals Humbert und ihr Einfluss auf Gregor VII.*, dans *Studi Gregoriani*, t. I, pp. 65-92 (p. 74).

174. *Mansi*, 17, 384; cf. Dvornik, pp. 280 s.

175. Commonitorium remis par Jean VIII à ses légats : *Mansi*, 17, 469.

176. Nicolas Ier à l'empereur Michel, novembre 865 (J. 2914); à Photius, 18 mars 862 (J. 2691) ; les légats au concile de 869 (*Mansi*, 16, 27).

177. C'est ce que disaient bien les évêques venus au concile de 869 : « accedentes (ad Ignatium atque ad Basilium) secreto dixrunt, non bene factum fuisse, quod Ecclesiam Constantinopolitanam tanta subjectione Romanae subdi Ecclesiae permiserint, ita ut hanc ei tanquam dominae ancillam tradiderint » : Anastase, dans *P. L.*, 129, 38 B.

doriens à Rome (864)[178]. On ne peut pas dire pour autant que l'évolution des choses en Occident et à Rome, évolution qu'a certainement favorisée le Pseudo-Isidore, n'ait pas joué un rôle dans les réactions byzantines à cette époque. Photius était au courant, au moins *grosso modo*, des murmures que l'autoritarisme de Nicolas Ier soulevait en Occident[179]. Les pseudo-décrétales appuyaient le mouvement qui, déjà, portait le Siège romain à traiter toutes les Eglises comme s'il s'agissait de celles de son ressort métropolitain; elles créaient un droit nouveau, d'après lequel, par exemple, on ne pouvait plus tenir un concile sans l'autorité du Siège de Pierre[180]. Tout n'est donc pas faux dans ce que disent aujourd'hui les écrivains orthodoxes[181], que l'Eglise grecque aurait, avec Photius, rompu la communion avec Rome quand, sous Nicolas Ier, la primauté de l'Eglise romaine prit la forme d'un exercice immédiat de la juridiction sur toutes les Eglises, bref d'un (super) épiscopat universel. Malheureusement, on a, en Orient, jeté l'enfant avec l'eau du bain : en refusant un certain exercice concret de la primauté de juridiction, celui qui traduit canoniquement l'idée dogmatique d'épiscopat universel du pape, on a commencé de refuser la substance même de la primauté qu'on acceptait pourtant à l'époque du pape Jules, de saint Léon ou de saint Grégoire le Grand...

Les différents points (*a-e*) que nous venons d'envisager permettent de comprendre un dernier trait qui distingue la conception orientale de l'Eglise en sa vie externe. Quant à la vie interne et mystique de l'Eglise, l'Orient a bien conscience de son unité, qui consiste d'abord dans une unique et identique foi orthodoxe : les textes qui parlent de la réunion d'un concile œcuménique pour rendre à l'Eglise son unité troublée par le monothélisme ou l'iconoclasme fourmillent d'énoncés très clairs à cet égard[182]. L'unanimité dans la confession de la foi est bien aussi un élément d'unité extérieure, tout comme les signes de communion entre évêques (lettres synodiques, etc.), la réunion des conciles provinciaux (« topiques ») ou œcuméniques[183], etc.

178. Tel est le cas, en particulier, de la lettre de 860 à l'empereur Michel et de celle du 18 mars 862 à Photius : Gordillo, *Compendium*, p. 80. Ceci va donc contre la p. 231 de Symonds, *op. cit.*

179. Photius, *Ep.* XIII, n. 37, aux autres patriarches orientaux : *P. G.*, 102, 737 C (Symonds, p. 234, n. 1).

180. Le Pseudo-Isidore infléchit en ce sens la célèbre lettre du pape Jules aux évêques d'Orient : cf. éd. Hinschius, p. 466 s.; Silva Tarouca, *Institutiones*, p. 73.

181. Cf. M. Jugie, *Theol. dogm. christ. oriental. diss.*, t. IV, p. 407; Gordillo, *Compendium*, p. 78.

182. Voir par exemple Constantin au sujet du concile de 680 : *Mansi*, 11, 697 s.; 714, etc.; comp. *supra*, n. 54.

183. La classification des conciles usitée en Orient est celle de conciles *œcuméniques*, *topiques* (provinciaux), et particuliers (*merikoi*), le concile œcuménique étant essentiellement celui qui est convoqué par l'empereur et tenu

Il est pourtant un aspect de la conception de l'unité externe de l'Eglise qui est ressenti de façon un peu différente en Orient et en Occident[184]. En Occident, saint Cyprien avait jeté les fondements d'une théorie de l'unité visible de l'Eglise comme société vivant sous une autorité apostolique monarchique. Certes, il ne l'avait complètement conçue que dans le cadre épiscopal, mais son idée, avec ce qu'elle avait de juridique, avait été reprise par Rome au plan de l'Eglise universelle, sous l'autorité de la *Cathedra Petri*, c'est-à-dire du pape. Ainsi l'Occident était-il sur la voie d'une conception dogmatique de la constitution de l'Eglise comme société unique, sous la monarchie apostolique de Pierre. La monarchie divine y apparaissait comme ayant sa traduction visible dans le pape, *Petrus ipse*, « Dieu visible sur terre »[185]; en Orient, le « Dieu visible » sur terre était plutôt l'empereur[186].

En Occident, le mouvement de la réforme grégorienne, accompagné et soutenu par une intense activité canonique, fera que des catégories juridiques, puis sociologiques (idée corporative) entreront dans la pensée théologique et l'ecclésiologie. On arrivera sans peine à concevoir l'unité extérieure de l'Eglise à l'instar de celle d'une cité ou d'un royaume. Nous avons vu que, d'autre part, la conscience de la primauté et de la responsabilité universelle de l'évêque de Rome engageait dans une ecclésiologie de l'Eglise universelle et de sa structure unitaire. Elle allait de paire, également, avec une puissante et très active conscience de l'indépendance de cette Eglise par rapport à la puis-

en sa présence : cf. S. Germain de CP, *De haeres, et synodis* (*P. G.*, 98, 40-88); *Synodicon*, éd. Fabricius, dans *Bibliotheca graeca*, t. XII, p. 338 s. Voir Devreesse, *Le cinquième concile et l'œcuménicité byzantine*, dans *Miscellanea G. Mercati*, t. III, R, 1946, pp. 1-15; F. Dvornik, *Le schisme de Photius*, p. 570 s., et surtout l'*App.* III, pp. 605-611, qui donne une importante documentation concernant les traités byzantins (un bon nombre inédits) sur les conciles.

184. Comp. F. Kattenbusch, *Confessionskunde*, pp. 97-103; A. Robertson, *op. cit.*, p. 226.

185. C'est ce que Grégoire II écrit à Léon III l'Isaurien, si cette lettre, comme nous l'admettons avec Caspar (*supra*, n. 83), est authentique : « Petrum omnia Occidentis regna velut Deum terrenum habent... Quod si hoc velis experiri, plane parati sunt » (J. 2180; *P. L.*, 89, 520 B, texte latin seul; *Mansi*, 12, 971 et 972 D, grec et latin; Caspar, dans *ZKG*, 1933, p. 83, texte grec).

186. L'empereur est θεομιμήτορ (lettre des Pères du VIe concile œcuménique au pape Agathon : *Mansi*, 11, 688 A). Un auteur, tout profane à vrai dire, du IVe siècle, Flavius Vegetius, écrit que « tanquam praesenti et corporali Deo (imperatori) fidelis est praestanda devotio » (cité par Silva Tarouca, *Institutiones*, p. 39, n. 1); certes, on trouverait des parallèles, jusqu'à l'époque moderne, dans toutes les leçons d'obéissance au souverain, mais le sens théologique fort de telles expressions pouvait se nourrir de toute l'idéologie exprimée et répandue par Eusèbe (cf. *supra*, n. 59). Le monde ancien avait aussi, tant en Occident qu'en Orient, l'idée que, ce que Dieu est par nature, l'homme l'est par imitation (*mimèsis*) et par grâce (cf. E. H. Kantorowicz, « *Deus per naturam, Deus per gratiam* », dans *Harvard Theol. Rev.*, 45 (1952), pp. 253-267).

sance séculière, même impériale, c'est-à-dire que, dès le principe, elle se situait dans la ligne de ce qu'on appellera l'idée de l'Eglise « société parfaite ». La partie orientale de l'Eglise est restée assez étrangère à ce développement, qui s'affirmera, en Occident, aux XIe-XIIe siècles[187]. Elle concevait son unité surtout dans l'ordre sacral de la foi et des sacrements — ordre dans lequel toute Eglise locale réalise pleinement le mystère de l'Eglise —, et elle est demeurée étrangère à l'évolution juridique de l'Occident au cours des XIe-XIIIe siècles[188] : d'une façon générale, son « moyen âge » n'a pas été celui de l'Europe, c'est-à-dire de la partie non orientale de la chrétienté. En sorte que les chances d'une théologie de la structure unitaire de l'Eglise universelle ont été et sont demeurées faibles en Orient. Il en a été autrement en Occident.

Ainsi avons-nous reconnu — d'une façon, nous en avons conscience, unilatérale : il eût fallu mieux manifester les larges surfaces d'agrément et l'affinité profonde des idées — de sérieuses différences entre les vues orientales et occidentales, romaines surtout, touchant la vie externe de l'Eglise. Le présent article se termine sur la rupture de 1054; son contenu, pour ce qui regarde les relations de l'Orient et de l'Occident, ne peut pas ne pas être, hélas! l'histoire de ces heurts successifs et de cet « estrangement » progressif qui ont préparé cette rupture et en constituent la principale raison interne. Nous ne referons pas ici l'analyse des divers aspects de cet éloignement[189]. Rappelons d'un mot ceux qui étaient actifs avant notre époque déjà et depuis le IVe siècle au moins : le fait de Constantin et la lutte pour le principe monarchique dans la vie externe de l'Eglise[190], mais le fait de Constantin n'a pas agi seulement en mettant à CP un principe de monarchie totale, il a aussi libéré Rome de la présence impériale, il lui a ainsi permis, à partir de Grégoire le Grand, de prendre en Occident et d'y assumer, au bénéfice de la papauté, une influence

187. Voir CONGAR, *Neuf cents après*, pp. 8-21, 85. Comp. St. TYSZKIEWICZ, *Le visage de l'Orthodoxie*, dans *Regards sur l'Orthodoxie*, 1054-1954 (*Cahiers de la N. Rev. Theol.*, 10). Tournai-Paris, 1954, p. 54. — Cérulaire — on le comprend — réagissait contre l'idée ainsi exprimée dans la lettre, rédigée par le cardinal Humbert, que lui envoyait Léon IX : « Ut in toto orbe sacerdotes ita hunc caput habeant sicut omnes judices regem. »

188. Nous apprécierons ailleurs, sans nous y rallier, la thèse célèbre de SOHM, mais il est permis de reconnaître, avec cet auteur (*KR*, t. II, pp. 89, 117, 184), une certaine relation entre la séparation de l'Orient et de l'Occident, et cette évolution juridique à laquelle l'Orient est resté étranger. Ou encore entre la rupture du XIe siècle et le renforcement de l'autorité papale au même moment (fait admis par A. MICHEL, G. EVERY, L. BRÉHIER, K. JORDAN, etc.).

189. Voir *Neuf cents ans après*.

190. Aux indications bibliographiques données dans *Neuf cents ans après*, pp. 8 s., ajouter ULLMANN, *Growth*, surtout pp. 31 s.

de type monarchique, celle même dont la *Donatio Constantini* a voulu fonder les privilèges et dont le programme sera mené à bien par un Grégoire VII et un Innocent III[191]; — le fait des langues et des conditions de la culture[192] —; le fait d'intérêts, de catégories et d'orientations théologiques différents. Mais, en plus de celles-ci, qui continuent à agir, d'autres causes d' « estrangement » interviennent spécialement dans notre période (VIIe-XIe siècle), c'est à savoir, très en bref :

— le fait de Mahomet, dont nous avons parlé ailleurs;

— le fait que les papes, si souvent molestés par les empereurs byzantins au cours du VIIe siècle, inquiétés par la conquête lombarde de l'Exarcat (749 s.), coupés de la « protection » des empereurs byzantins, cherchent appui auprès des princes francs. On ne saurait exagérer l'importance de cet événement, qui a sa conclusion dans la nuit de Noël de l'an 800 par le couronnement de Charlemagne comme empereur. Cela équivalait à une dénonciation de l'insertion de l'Eglise romaine dans l'unité de l'Empire, et donc à une méconnaissance du droit public de celui-ci, qui incluait la religion dans sa structure monarchique. Il semble que, dans la proportion où la papauté trouvait expansion et appui vers l'ouest, elle affirmât plus vigoureusement son indépendance par rapport à l'empereur byzantin[193]. Nous avons vu de quelle encre Grégoire II (715-731) écrivait à Léon III l'Isaurien (n. 185). A partir de 781, c'est-à-dire de la fondation de l'Etat pontifical par Pépin, Hadrien Ier ne date plus ses actes d'après le règne des empereurs de CP, mais d'après les années de son pontificat, en ajoutant : « *Regnante Domino Deo et Salvatore Jesu Christo.* » Quant à Léon III, il date ses lettres, avant 800, des années de son pontificat et de celles du règne de Charlemagne; après 800, seulement du règne de Charles. Il est clair que le fait de chercher appui chez les Francs, puis de créer un empereur d'Occident, constituait, de la part des papes, une rupture et, du point de vue byzantin, une trahison[194].

191. Cf. Caspar, *Papsttum*, II, pp. 338 s., 512, 629; Eichmann, *Krönung d. Papstes*, p. 22.

192. *Neuf cents ans après*, pp. 33 s. L'étude standard est celle de A. Michel, *Sprache u. Schisma*, dans *Festschr. Kard. Faulhaber, dargebr. v. Prof. d. Phil.-theol. Hochschule Freising*, Mü, 1949, pp. 37-69. Ajouter H. Steinacker, *Die römische Kirche u. die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters*, dans *MIöG*, 62 (1954 = *Festg. z. Hundert-Jahr-Feir d. Inst.*), pp. 28-66.

193. W. Ullmann (*Growth*, pp. 36 s.) a cru pouvoir établir une correspondance, voire une corrélation, entre l'opposition de saint Grégoire au titre de « patriarche œcuménique » que s'attribuait Jean le jeûneur, et l'expansion de la mission romaine en Angleterre, puis (pp. 42-43), entre l'opposition papale à Justinien II et au concile *in Trullo* et le développement de la dévotion à saint Pierre dans les pays anglo-saxons.

194. Cf. Congar, *Neuf cents ans après*, pp. 24 s.; Ullmann, *Growth*, pp. 46 s. Fustel de Coulanges, écrit : « Le couronnement de Charles comme empereur est, de la part du pape, une rupture avec CP. » (*Hist. des Inst. polit.*, vol. 6 : *Les transformations*, Paris, 1892, p. 312 : cité par Ullmann, *Growth*, p. 99, n. 3).

— Le fait que, sauf de belles exceptions telles que Théophylacte au XIe siècle, chacune des parties de la chrétienté s'enferme dans sa tradition canonique et liturgique propre, et juge l'autre partie au nom de ses critères particuliers érigés en absolu, ne pouvant ainsi que la condamner et se l'aliéner. Byzance fixe et absolutise sa tradition avec le concile Quinisexte, dont les déterminations serviront, pendant des siècles, de critère aux griefs et à la polémique des Grecs contre les Latins. Là où ils prennent pied, les Grecs hellénisent[195] comme les Latins latiniseront là où ils prendront pied. De leur côté, les Latins, et même un grand pape comme Nicolas Ier, jugeaient les affaires orientales au nom de critères canoniques ou liturgiques occidentaux ou romains. Quand Photius rappelait Nicolas au respect des canons propres à chacun[196], tout comme Ratramne le faisait de son côté[197], on ne pouvait lui donner tort; mais sa cause n'était pas pure, car lui-même a inauguré une polémique antilatine menée au nom des pratiques orientales érigées en critères universels et absolus : à quoi a répondu, de la part des Latins, une polémique antigrecque de sens contraire, mais semblable[198].

En raison de tout cela, de la politique, des occasions successives de heurt (question des Bulgares, *Filioque*, affaire de Photius, quatrième noce de l'empereur Léon VI...), les deux Eglises d'Orient et d'Occident sont devenues, en grande partie, étrangères l'une à l'autre, et se sont closes chacune dans son monde, ses problèmes, son destin, et la conscience de son droit. Le patriarcat de CP s'orientalise de plus en plus[199], tandis que Rome et l'Occident entrent franchement dans le jeu du christianisme jeune que permet son expansion parmi les peuples barbares, et commencent ainsi le moyen âge. Au VIIIe siècle, on

195. Ainsi par exemple Nicéphore Phocas en Apulie et en Calabre (968).

196. *Ep.* I, 2 : *P. G.*, 102, 616; excellentes formules sur le pluralisme disciplinaire, col. 604-605, 608; comp. le décret, inspiré par Photius, du synode de 879-880, cité dans Jugie, *Schisme byz.*, p. 143.

197. Il rappelait les Grecs à la réalité de la catholicité : les promesses n'ont pas été adressées à eux seulement, et, à la Pentecôte, le Saint-Esprit n'a pas parlé que grec (*C. graec. oppos. III, 1.* : *P. L.*, 121, 272-273); il faut l'unité de la foi, mais la diversité des *consuetudines* (IV, 1 s. : 303 s.)!

198. Enée de Paris, *Liber adv. Graecos* (*P. L.*, 121, 685-762); Ratramne de Corbie, *Contra Graecorum opposita Romanam Ecclesiam infamantium libri* IV (*P. L.*, 121, 235-345) ; cf. J. Dräseke, *Ratramnus und Photius*, dans *Byzant. Zeitsch.*, 18 (1909), pp. 346-421. — Sur les recueils de textes patristiques utilisés dans la querelle du *Filioque*, cf. J. de Ghellinck, *Mouvement théol.*, p. 103.

199. Concentration et rénovation de l'Empire byzantin, après Héraclius (610-641), à la suite du péril arabe; nationalisation et hellénisation plus complète de l'Église soumise au patriarche de CP, dont l'influence grandit : Ch. Diehl, *Hist. de l'Empire byz.*, Paris, 1920, pp. 59 s. — F. Dvornik a étudié cette orientalisation progressive en suivant la représentation des Églises aux conciles des VIIe-VIIIe et IXe siècles : *Quomodo incrementum influxus orientalis in Imperio byzantino s. VII-IX dissensionem inter Ecclesiam Romanam et Orientalem promoverit*, dans *Acta Conv. Pragensis pro Studiis oriental.* Olomouc, 1930, pp. 159-172.

oppose souvent *Romani* et *Graeci*[200]; sur la fin du siècle, les Livres carolins répondent aigrement à la prétention qu'ils attribuent aux Grecs d'être, à eux seuls, les authentiques chrétiens[201], le synode de Paris de 825 trahit une certaine conscience de former, autour de la primauté romaine, une Eglise qui se dresse en face de l'*Orientalis Ecclesiae*[202]. Photius est encore un enfant à ce moment, mais l'unité entre les deux Eglises est déjà fissurée aux endroits où, sur la fin de la période étudiée dans le présent article, la scission s'opérera...

200. W. Ullmann, *Growth*, p. 62. Comp. l'emploi du mot « Europe ».
201. Cf. E. Amann, dans *Fliche-Martin*, t. VI, pp. 123 s.
202. MG. Conc. t. II, n. 44 : cf. Ullmann, *Growth*, p. 127.

Plénitude de catholicité et œcuménisme

M.-J. Le Guillou, O. P.

Les questions posées à l'Eglise catholique par les différentes communions chrétiennes la touchent profondément sous l'un ou l'autre de ses aspects. Concernant d'une façon ou d'une autre la tradition, la mission et le développement, en dernière analyse la nature même de la communion de l'Eglise, elles ne peuvent recevoir de réponse que dans une manifestation toujours plus vraie — *au niveau de la pensée comme au niveau de la réalité* — de la plénitude de la catholicité.

Aussi, un véritable œcuménisme, dont c'est la nature d'être lié à l'ensemble de la vie de l'Eglise, ne peut-il reposer que sur une ecclésiologie *vraiment « catholique »* susceptible de situer les différents aspects du mystère de l'Eglise dans leur équilibre authentique.

Peut-être l'expression « une ecclésiologie vraiment catholique » étonne-t-elle quelque peu. Précisons simplement que nous entendons par là une présentation synthétique du mystère de l'Eglise, qui récapitule en les hiérarchisant tous les apports tant de la Révélation que de la tradition, qui soit capable de faire droit à toutes les requêtes authentiques, dans une critique lucide des perspectives unilatérales et des déviations, pour intégrer la part de vérité qu'elles contiennent dans une vue plus large; en un mot, qui dépasse les systématisations partielles d'ecclésiologie, dépendantes de circonstances historiques, pour redécouvrir la tradition ecclésiologique dans toute son amplitude, au service d'une perception de la vérité catholique et d'une intelligence plus profonde de nos frères séparés.

I. — Le développement ecclésiologique catholique

A. *Depuis le Moyen Age.*

La théologie traditionnelle de la communion, que nous avons longuement analysée et que nous avons considérée

comme le bien commun de l'Orient et de l'Occident, est une théologie du Corps du Christ, rassemblé dans l'Eucharistie par l'Esprit du Christ, grâce au ministère des évêques, groupés autour du successeur de Pierre[1].

Pour l'Orient comme pour l'Occident, les évêques, en effet, constituent ensemble un collège présidé par le pape de Rome; ce collège est le principe d'unité de l'Eglise, parce qu'il en est, à titre de signe visible du Christ-Roi la guidant par son Esprit, le principe d'autorité. Les évêques participent à la Royauté sacerdotale du Christ — qui comporte un double aspect : l'un de gouvernement, l'autre de sanctification. Ils sont les chefs qui succèdent aux apôtres dans leur mission de chef, avec la charge de parler en son nom avec autorité en guidant le peuple par la parole; ils ont de plus, par leur sacerdoce centré sur l'Eucharistie, à sanctifier les fidèles dans leur relation personnelle avec le Christ. En d'autres termes, les évêques, en raison de leur consécration, participent à la médiation du Christ-Roi et ils ont la fonction de transmettre aux croyants les choses sacrées — les mystères de l'Ecriture et de la Liturgie, c'est-à-dire la foi et les sacrements, — et de tenir la place du Christ au milieu des fidèles pour les régir. Ils ont pouvoir de perpétuer et de structurer sacramentellement l'Eglise de Dieu et, selon la formule extrêmement forte de saint Thomas, ils représentent le Christ selon qu'il institua les ministères et fonda l'Eglise[2]. Aussi l'ensemble des catégories qui désignent les évêques est-il commun à l'Orient et à l'Occident : les expressions dont usent les théologiens du Moyen Age à propos des évêques — *supremum ultimum in ecclesiastica hierarchia, princeps totius ecclesiastici ordinis, dux exercitus christiani* — remontent aux Pères orientaux, à tout le moins à Origène[3], et la notion de hiérarchie à titre de système harmonieux de médiation entre Dieu et les hommes, expressif de la théarchie ou royauté divine, provient de Denys[4].

Pour l'Orient comme pour l'Occident, les évêques possèdent donc un pouvoir sacramentel absolument inamissible qui établit un lien nouveau de l'évêque à l'Eglise, analogue au lien

1. Voir M.-J. Le Guillou, *Église et communion*, dans *Istina*, 1959, 1, pp. 33-82.

2. Toutes les perfections naturelles préexistent en Dieu d'une manière exemplaire; de même le Christ est l'exemplaire de tous les offices ecclésiastiques : c'est pourquoi chaque ministre de l'Église représente le Christ en quelque manière. Mais les ministres supérieurs sont ceux qui participent davantage à la perfection du Christ. Le prêtre représente l'activité du Christ accomplissant par lui-même quelque ministère; l'évêque, lui, représente le Christ en quelque manière instituant les ministres de l'Église et fondant l'Église elle-même, *In IV Sent.*, 24, 3, 2, 1 (*Suppl.*, 40, 4).

3. Cf. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, pp. 360-369.

4. Cf. L.-M. Orrieux, *Fonctions et pouvoirs hiérarchiques*, dans *Revue thomiste*, 1959, pp. 654-674, surtout pp. 655-657.

conjugal et qui s'étend virtuellement à toute l'Eglise[5]. Ce pouvoir sacramentel n'est *comme tel* qu'une aptitude foncière à exercer dans l'Eglise la fonction de chef, puisqu'il ne lie pas de soi à une communauté particulière et qu'il réclame d'être appliqué à une communauté concrète par la juridiction, cette juridiction sur une communauté particulière n'étant donnée que dans la communion au collège épiscopal et en particulier à l'évêque de Rome. En d'autres termes, il est présupposé à l'exercice de l'autorité sur telle ou telle communauté, mais il ne donne pas de lui-même cette autorité. Alors que l'Occident prend conscience du rôle particulier du pape dans la communion des évêques, l'Orient se ferme de plus en plus à l'expression qu'il voit l'Occident lui donner.

Pour l'Occident, l'évêque de Rome à titre de chef du collège apostolique et de critère de la communion catholique, reçoit *comme tel* juridiction sur l'Eglise universelle (il devient ainsi « évêque de l'Eglise universelle »)[6] alors que les autres évêques ne reçoivent la juridiction que par la médiation du pape. Aussi, bien qu'en raison de leur consécration ils tiennent la racine de leur pouvoir directement du Christ, les évêques ne peuvent l'exercer que par la médiation du pape[7]. C'est dire que les pouvoirs hiérarchiques ne passent à l'acte que par l'intermédiaire du pouvoir de juridiction, qui seul lui donne sa matière et qui seul donne à son exercice une portée plus ou moins universelle, le pape recevant à titre de chef du collège apostolique une juridiction immédiate sur l'Eglise dans son universalité concrète. Plus tard, à raison même de la juridiction universelle qu'il possède, l'Eglise catholique affirmera que le pape jouit de l'infaillibilité lorsqu'il définit *ex cathedra*[8].

L'Occident prend ainsi une conscience plus nette, d'une part du caractère extrasacramentel du pouvoir de juridiction, d'autre part des rapports exacts des deux pouvoirs de juridiction et d'ordre dans l'exercice des trois *fonctions* hiérarchiques traditionnelles de gouvernement, d'enseignement et de ministère. Il lui est dès lors facile de distinguer, en correspondance exacte avec ces trois fonctions, trois niveaux de communion dans la vie de l'Eglise :

5. Cf. saint AUGUSTIN, *De bono conj.*, XXIV, 33, *P. L.*, XL, 394; cf. saint THOMAS, *In IV Sent.*, 24, 3, 3 (*Suppl.*, 40, 7); *De perf. vit. spir.*, 14, 24, 1.

6. C'est le titre qu'on trouvera finalement dans certains actes solennels (cf. PIE IX dans la bulle de convocation du Concile du Vatican (*Acta, collectio Lacensis*, p. 6) et PIE XII dans la bulle définissant l'Assomption (*A.A.S.*, XLII, 1950, p. 771). Ces deux faits sont cités par *L.-M. Orrieu, op. cit.*, p. 664.

7. Les textes sont innombrables; cf. SAINT THOMAS, *Contra errores graecorum*, II, c. 32; *Contra gentiles*, IV, c. 72 et 76. A l'époque moderne, cf. les rappels de PIE XII, *Mystici Corporis*, *Discours aux prédicateurs de Carême*, 2 févr. 1942, *A.A.S.*, XXXIV, 1942, p. 141; *ad Sinarum Gentem* : « Quant au pouvoir de juridiction, le droit divin lui-même le confère directement au Souverain Pontife, et il vient du même droit aux évêques, mais seulement par le successeur de Pierre » (*Doc. Cath.*, 9, 1, 1955).

8. Le magistère suprême est une des attributions de la juridiction.

1) le niveau de communion dans la foi;

2) le niveau de communion dans la charité réalisée par les sacrements;

3) le niveau de communion de la *mutua subministratio caritatis*[9] (cf. Ephés., 4, 6 et, en liaison avec l'esprit, Phil., 1, 19).

Cet ordre de la *mutua subministratio* — c'est-à-dire l'ordre de l'organisation des fonctions hiérarchiques et de la communion visible — se découvre dans sa consistance propre : il concerne l'ordre d'exercice des fonctions *dans l'harmonie du service mutuel*, qui permet aux fidèles d'agir comme les membres d'une communauté ordonnés les uns aux autres et mesurant toutes leurs activités sur la régulation de la hiérarchie et tout spécialement du pape. Cet ordre de la *mutua subministratio*, on pourrait dire : l'ordre de la collégialité[10], est couronné par le pape qui fait l'unité visible de l'épiscopat, et cela permettra à Bossuet d'écrire un jour[11] :

« Les évêques n'ont tous ensemble qu'un même troupeau, dont chacun conduit une partie inséparable du tout; de sorte qu'en vérité tous les évêques sont au tout et à l'unité, et ils ne sont partagés que pour la facilité de l'application; mais Dieu, voulant maintenir par ce partage l'unité inviolable du tout, outre les pasteurs des troupeaux particuliers, il a donné un père commun, il a préposé un pasteur à tout le troupeau, afin que la sainte Eglise fut une fontaine scellée par le sceau d'une parfaite unité et qu'y ayant un chef établi l'esprit de division n'y entre point. »

L'Occident a ainsi conscience de développer une théologie qui ne fait qu'expliciter la théologie traditionnelle de la communion : s'il a en effet réalisé la signification d'unité dans l'universalité de la *mutua subministratio*, c'est, pense-t-il, en conservant l'équilibre ancien. Il affirme, en effet, la prééminence de la juridiction au plan de l'exercice des fonctions hiérarchiques, mais il n'oublie jamais l'entière subordination de la *mutua subministratio* à l'ordre communionnel de la charité réalisée par les sacrements, seul ordre « formel » par rapport aux deux autres[12]. N'est-ce pas à dessein qu'il l'appelle : *mutua submi-*

9. Cf. Saint Thomas, *In Ephes.*, IV, 5; *In I Cor.*, XII, 3; *In Col.*, II, 3; IIa-IIae, qu. 183, 2 ad 1um., *de Ver.*, qu. 29, a. 4. « Est in Ecclesia invenire ordinis unitatem, secundum quod membra Ecclesiae sibi invicem desserviunt et ordinantur in Deum, et sic Christus dicitur caput Ecclesiae ut gubernator. »

10. Cf. ce que dit sur ce sujet le R. P. Congar, dans *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953, pp. 386-400.

11. Bossuet, *Oraison funèbre du P. Bourgoing*, dans *Œuvres oratoires*, éd. Lebarcq, 1892, IV, 315.

12. On sait que pour saint Thomas, tout l'ordre du gouvernement extérieur est ordonné à la sainteté intérieure, c'est-à-dire à la charité : « Tout gouvernement a, en effet, pour but de conduire les gouvernés à leur perfection, à leur fin » (Is., 103, 3; 6; III, a. 8, 7).

nistratio caritatis. Et de nos jours, l'encyclique *Mystici Corporis* ne fera que rappeler cet enseignement traditionnel[13].

C'est, à notre avis, à la jointure exacte des différents niveaux de communion dans leur ordre de prééminence respectifs que se situe la rupture entre l'Orient et l'Occident; l'Orient a toujours été d'une extrême sensibilité à l'ordre de la communion dans la lumière de la foi et à l'ordre de la communion dans la charité sacramentelle; il perçoit l'Eglise d'abord et avant tout comme cette transformation intérieure qui est participation à la nature divine par la communication du Saint-Esprit, transformation réalisée par les apôtres opérant comme instruments du Christ. Il a ainsi le sens extrêmement aigu de l'ordre des valeurs les plus profondes de la vie de l'Eglise; il est aussi attentif à l'ordre propre de la *mutua subministratio* à l'intérieur de chaque église locale, mais il ne dégage pas dans la plénitude de son sens la pleine signification du pape dans cet ordre du service mutuel *sur le plan universel*.

C'est ce qui explique qu'on ait pu dire souvent que l'Orient se plaisait à voir l'Eglise comme une descente du divin dans l'humain, du céleste dans le terrestre dans une perspective de déification et qu'il était beaucoup plus attiré par l'aspect *théophanique* du mystère de l'Eglise (une présence divine manifestée à travers des signes symboliques dans une ligne d'immédiateté verticale, les instruments dont se sert l'Esprit étant perçus dans leur transparence et non en quelque sorte pour eux-mêmes) que par les conditions de manifestation de cette présence, ou encore qu'il s'intéressait beaucoup plus à la réalité sacramentelle et mystique livrée dans l'unité et l'unicité de la foi orthodoxe et la communion au Corps et au Sang du Christ qu'à l'aspect juridique et autoritatif donné lui aussi dans la communion.

L'Occident lui, comme nous venons de le voir, a développé une théologie de plus en plus consciente des réalités de la communion extérieure et il a donné, surtout à la faveur de la réforme grégorienne, une place de plus en plus grande à l'organisation hiérarchique comme telle et il a utilisé pour traduire cet ordre de la *mutua subministratio caritatis* des idées juridiques et sociologiques (corporatives en particulier) étrangères pour une part à l'Orient chrétien. Il l'a fait avec d'autant plus d'aisance que l'Occident, grâce encore ici à saint Augustin à la suite de saint Ambroise, dans la prise de conscience de l'indépendance de l'Eglise par rapport au pouvoir temporel, a conçu l'Eglise comme une société qui a sa consistance en elle-même, disons en bref comme une société parfaite.

13. « La structure sociale de la communauté chrétienne, qui proclame d'ailleurs la sagesse de son divin Architecte, est cependant d'un ordre tout à fait inférieur dès qu'on la compare aux dons spirituels dont elle est ornée et dont elle vit » (encyclique *Mystici Corporis*, éd. Bonne Presse, p. 35).

Aussi, les Orientaux ont-ils eu du mal à reconnaître dans ce développement leur ancienne tradition, d'autant que certaines formulations de la *mutua subministratio* en concept sociologique ne pouvaient que les heurter : saint Thomas ne dit-il pas, par exemple, que le pape transmet aux évêques la juridiction de la même manière que l'empereur transmet une partie de son pouvoir suprême aux proconsuls ou le roi aux juges de chaque cité[14] ?

Il faut reconnaître loyalement d'ailleurs que cette théologie de la communion telle qu'elle s'est développée en Occident comporte un risque : le niveau de la communion extérieure et visible peut avoir tendance à s'affirmer *pour lui-même* de façon un peu unilatérale, en laissant finalement un peu dans l'ombre les deux ordres les plus essentiels de communion.

Certes, on ne saurait trop le dire, les théologiens de la grande tradition scolastique voient toujours dans l'Eglise une société spirituelle de communion avec Dieu dans le Christ sous la motion de l'Esprit, et n'oublient jamais que l'institution visible et sacramentelle est la source d'existence de cette société spirituelle, son sacrement et son ministère. Mais, dès le XIIIe siècle, on commence à passer à un stade de la théologie qui envisage *pour lui-même* l'aspect institutionnel, sous la double pression de l'élaboration théologique (théologie de l'excommunication, des pouvoirs sacramentels, des pouvoirs pontificaux, de l'infaillibilité) et des erreurs (Vaudois, Albigeois, Pauvres de Lyon, conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel), sans doute aussi sous l'influence des canonistes, toujours tentés d'affronter des visibilités à d'autres visibilités. C'est ainsi qu'apparaissent les traités de Jacques de Viterbe, de Jean de Paris, etc. Ce n'est pas un hasard si dans la question où il se demande « *Quando inceperit Ecclesia in hoc mundo* » Moneta de Crémone distingue deux sens ou plutôt deux compréhensions du mot Ecclesia : *congregatio fidelium*, au sens d'une foi non historiquement et ecclésiastiquement conditionnée (*fides simpliciter*) et *congregatio fidelium* au sens d'une foi historiquement et ecclésiastiquement conditionnée (*haec est Ecclesia quae modo Romana dicitur*). Ce second aspect de l'Eglise, dans la ligne duquel on obtiendra une ecclésiologie propre et autonome de l'institution hiérarchique visible, est celui qui va peu à peu se développer et dominer[15].

On en vient ainsi, à travers les mises en question que fait la Réforme de la primauté du pape, des pouvoirs des évêques, du magistère, du sacerdoce, des sacrements, de l'autorité de la tradition, bref de toutes les médiations de l'Eglise, à envisager l'Eglise dans sa réalité proprement extérieure, comme une

14. *In IV Sent.*, d. 20, a. 4, q. 1, a. 3.
15. Cf. R. P. Congar, *Ecclesia ab Abel justo*, dans *Abhandl. über theol. Kirche* Festch. f. K. Adam, Dusseldorf, 1951, pp. 79-108.

société « aussi palpable et visible que le peuple romain, le royaume de France ou la république de Venise ». Aussi, la définition bellarminienne de l'Eglise qui s'est imposée jusqu'à l'époque moderne est-elle la suivante : « L'Eglise est la société des hommes en route vers la patrie, unie par la profession de la même foi chrétienne et la communion aux mêmes sacrements, sous l'autorité des pasteurs légitimes et principalement du Souverain Pontife[16].

Ce sont là, de fait, les trois niveaux de la théologie médiévale de la communion et saint Bellarmin se plait à le souligner : « Il y a trois parties dans cette définition : la profession de foi, la communion des sacrements, la soumission au pontife romain. » Des mutilations décisives sont cependant intervenues : du niveau communionnel de la foi, on ne garde que la profession de foi : on s'attache, en effet, à mettre en lumière moins la valeur salutaire de l'acte de foi que la profession

16. Cette définition est finalement devenue classique, en particulier dans les catéchismes; cf. la définition du catéchisme de Meaux par Bossuet :

« Qu'est-ce qui les (fidèles) unit au-dedans ?
— La même foi.
— Qu'est-ce qui les unit au-dehors ?
— La profession d'une même foi, d'une même loi, les mêmes sacrements, le même gouvernement ecclésiastique sous un même chef visible qui est le pape. »

Il est à noter cependant que Bossuet dépasse dans sa théologie cette présentation un peu unilatérale. Cf. le texte que nous citons plus loin; cf. aussi M. Ramsauer, *Die Kirche in den Katechismen*, dans *Zeitsch. für Kath. Theol.*, 73 (1951), pp. 129-169, et 313-346. F. X. Arnold, *Das Gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoral-geschtlicher Entfaltung*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1943, pp. 99-133; 1944, pp. 57-80; *Grustsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, Fribourg en Brisgau, 1949.

Il n'est pas inutile de donner *en entier* la définition bellarminienne de l'Église, pour permettre d'en saisir tous les tenants et aboutissants :

« Nostra autem sententia est, Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum eiusdem Christianae fidei professione, et eorumdem Sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontificis. Ex qua definitione facile colligi potest, qui homines ad Ecclesiam pertineant, qui vero ad eam non pertineant. Tres enim sunt partes hujus definitionis. Professio veræ fidei, Sacramentorum communio, et subjectio ad legitimum pastorem Romanum Pontificem.

« Ratione primae partis excluduntur omnes infideles tam qui nunquam fuerunt in Ecclesia, ut Judaei, Turcae, Pagani; quam qui fuerunt, et recesserunt, ut haeretici et apostatae. Ratione secundae, excluduntur catechumeni et excommunicati, quoniam illi non sunt admissi ad Sacramentorum communionem, isti sunt dimissi. Ratione tertiae, excluduntur schismatici, qui habent fidem et Sacramenta, sed non subduntur legitimo pastori, et ideo foris profitentur fidem, et Sacramenta percipiunt. Includuntur autem omnes alii, etiamsi reprobi, scelesti et impii sint.

« Atque hoc interest inter sententiam nostram, et alias omnes, quod omnes aliae requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in Ecclesia, et propterea Ecclesiam veram invisibilem faciunt; nos autem etsi credimus in Ecclesia inveniri omnes virtutes, fidem, spem, caritatem, et ceteras : tamen ut aliquis absolute dici possit pars verae Ecclesiae, de quo Scripturae loquuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei, et Sacramentorum communionem, quae sensu ipso

extérieure et l'orthodoxie de son contenu[17]. Du niveau communionnel de la charité, on ne retient que l'aspect extérieur de pratique sacramentelle, et enfin de l'ordre de la *mutua subministratio*, seule l'autorité du Pontife romain s'affirme avec vigueur. Dans une réaction contre la conception calvinienne d'une double Eglise, invisible et visible, et en perspective purement apologétique, tout finit par se réduire à la visiblité extérieure de l'Eglise : il s'agit avant tout d'exclure de l'Eglise les infidèles (juifs, turcs, païens), les catéchumènes et les excommuniés, les schismatiques (en raison de leur refus d'obéissance au Souverain Pontife), mais d'y garder les pécheurs, les scélérats, les réprouvés et les impies qui n'ont pas rompu leur communion extérieure à l'Eglise. En d'autres termes, pour sauvegarder un élément important de l'Eglise, son caractère de société organisée, structurée par un ministère, Bellarmin refuse de souligner un autre aspect qui pourtant est le cœur même de la vie de l'Eglise, à savoir que cette organisation est tout entière au service de l'unité de vie dans le Christ.

La communion extérieure, *dans son apparente extériorité*, passe ainsi tellement au premier plan qu'elle masque, dans la conception de l'Eglise, la communion intérieure, la réalité de grâce que cependant Bellarmin ne méconnaît pas. Mais on voit alors où on en arrive : l'Eglise finit par se définir — comment cela est-il possible sans scandale ? — sans qu'il soit besoin de faire mention de la charité. Qu'il suffise de rappeler, à titre de

percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani, vel Regnum Galliae, aut Respublica Venetorum.

« Notandum autem est ex Augustino in breviculo collationis collatione tertia, Ecclesiam esse corpus vivum, in quo est anima et corpus. Et quidem anima sunt interna dona Spiritus Sancti, Fides, Spes, Charitas, etc... Corpus sunt externa professio fidei, et communicatio Sacramentorum. Ex quo fit, ut quidam sint de anima et de corpore Ecclesiae, et proinde uniti Christo capiti interius et exterius : et tales sunt perfectissime de Ecclesia, sunt enim quasi membra viva in corpore : quamvis etiam inter istos aliqui magis, aliqui minus vitam participent, et aliqui etiam solum initium vitae habeant, et quasi sensum, sed non motum, ut qui habent solam fidem sine charitate.

« Rursum aliqui sunt de anima, et non de corpore, ut catechumeni, vel excommunicati, si fidem et charitatem habeant, quod fieri potest.

« Denique, aliqui, sunt de corpore, et non de anima, ut qui nullam habent internam virtutem, et tamen spe, aut timore aliquo temporali profitentur fidem, et in Sacramentis communicant sub regimine pastorum : et tales sunt sicut capili, aut ungues, aut mali humores in corpore humano.

« Definitio igitur nostra solum comprehendit hunc ultimum modum existendi in Ecclesia, quia hic requiritur ut minimum, ut quis possit dici esse pars visibilis Ecclesiae. Probandum igitur est ordine, non pertinere ad ecclesiam, non baptizatos, haereticos, et apostatas, excommunicatos, et schismaticos. Deinde pertinere ad Ecclesiam, non praedestinatos, non perfectos, peccatores etiam manifestos, infideles occultos, si habeant Sacramenta, professionem fidei et subjectionem, etc. » (*De controversiis Christianae Fidei adversus nostri temporis haereticos*, t. I, liber III : *Quartae controversiae generalis*, caput II : *De definitione Ecclesia.*)

17. Cf. Arnold, *Serviteurs de la foi*, Desclée, 1957, p. 37.

confirmation, la définition de l'Eglise de Bañez : « La réunion de tous les fidèles baptisés soumis à un seul chef visible, vicaire du Christ », le mot fidèle ayant ici le sens le plus faible de « celui qui a la foi sans avoir nécessairement la charité[18] ».

Ce n'est certes là qu'une position limite : si elle est assez symptomatique pour être significative, elle est théologiquement insoutenable, car supposer un instant l'Eglise coupée de la vie mystérieuse qui la nourrit, de l'Esprit qui la soutient, serait en faire l'instrument d'une monstrueuse imposture, puisqu'elle ne continuerait plus les actes du Christ à travers l'histoire. Et les grands théologiens, même lorsqu'ils gardent les formulations bellarminiennes, savent retrouver la grande tradition. Bossuet, par exemple, écrira dans sa controverse avec M. Claude: « Communion intérieure par la charité et le Saint-Esprit qui nous anime, je l'avoue, mais en même temps communion extérieure dans les sacrements, dans la confession de la foi et dans tout le ministère extérieur de l'Eglise[19]. ».

Sans doute cet accent sur la communion extérieure était-il, pour une part, nécessaire : il a permis de dégager plus nettement la signification de la communion visible de l'Eglise et d'affirmer clairement, avec des nuances sur lesquelles nous reviendrons plus loin, qu'il n'y a pas — en dehors de l'Eglise catholique — d'autre communauté visible qui aurait reçu du Christ mission et capacité de médiation de salut. Ayant suscité désormais un acquis théologique incontestable dans les limites qui sont les siennes, comme l'atteste l'encyclique *Mystici Corporis*, il donne les possibilités de reconnaître avec d'autant plus de force la réalité *intérieure* de l'Eglise visible.

Est-il besoin d'ajouter que cette théologie bellarminienne d'un extrinsécisme affirmé, qui n'est pas à la vérité une théologie, mais bien une apologétique, est un obstacle majeur à tout dialogue œcuménique : elle s'oppose de façon si unilatérale aux négations orthodoxes ou protestantes qu'elle ne leur permet pas de comprendre la vraie nature du mystère de

18. Cf. IIa IIae, qu. 1, a. 1, Dub., I, éd. de Naples, 1857, t. II, p. 75. L'extrincésisme est encore souligné par les explications complémentaires :

« L'unité essentielle d'un être tient à la forme qui lui donne d'être ce qu'il est. Or, ni la charité ni l'expérience ne concourent à constituer l'Église. Ce qui constitue l'Église, c'est la foi et l'obéissance à un seul Chef (*Ecclesiam per solam fidem sub uno capite constitui*). L'espérance et la charité ne sont pas *nécessairement* requises à son unité. Elles apportent à l'Église de nouveaux titres d'unité ou encore un perfectionnement *accidentel* de son unité essentielle. »

Pour Bañez, la foi réalise donc l'unité essentielle de l'Église, la charité une unité accidentelle. On voit combien nous sommes loin de la perspective de saint Thomas qui voit dans la charité l'unité *parfaite* de l'Église (alors que la foi *seule*, sans la charité ne réalise qu'une unité imparfaite). On trouve une position analogue chez Suarez et Perrone. (Cf. Mgr Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, Desclée de Brouwer, t. II, p. 694.)

19. Cf. Bossuet, *Conférence avec M. Claude sur la matière de l'Église*, éd. Gauthier, III, pp. 240-242.

l'Eglise, telle qu'elle apparait aux catholiques[20]. Pour qu'une confrontation loyale soit possible, il faudra qu'un redressement théologique s'amorce qui assure l'équilibre de tous les éléments. Il suffira de quelques déplacements d'accent pour que la théologie moderne rejoigne comme de l'intérieur la théologie traditionnelle sans rien perdre des développements que nous pouvons considérer comme des progrès.

B. *A l'époque moderne.*

La théologie moderne, en retrouvant la grande tradition patristique et médiévale, a remis en pleine lumière la réalité de la communion intérieure. Elle a vigoureusement souligné que l'Eglise en sa réalité fondamentale est la communion des hommes avec Dieu et entre eux dans le Christ, communion qui se verra un jour manifestée dans la gloire à la fin des temps. Dans une réaction pour dépasser toute perspective apologétique, elle a d'une part réaffirmé le lien fondamental qui unit Eglise et Eucharistie, d'autre part remis en valeur la notion de communion à son niveau proprement mystique, mais sans la disjoindre des moyens de salut qui sont ici-bas le conditionnement nécessaire d'une communauté en quête de sa parfaite intériorité comme de sa parfaite personnalité[21].

Cette théologie s'efforce donc de définir l'Eglise comme la communion intérieure de la grâce, causée et signifiée par la communion extérieure des moyens de salut, ou, pour employer le vocabulaire de Mgr Journet, comme la communauté rassemblée par la foi, l'espérance et la charité sacramentellement orientées (c'est-à-dire, dirigées par la hiérarchie). Cette définition a l'avantage de souligner combien la communion extérieure, loin de lui être juxtaposée, est organiquement liée à la communion intérieure et la signifie, sans rien négliger des développements de la théologie post-tridentine.

Cette théologie se bâtit donc sur la grande dialectique augustinienne et thomiste entre la *res* et le *sacramentum* qui, lui, ne tire sa signification que de la *res* parfaitement possédée et totalement désirée par la foi. Elle ne fait ainsi que transposer,

20. Sur toute cette question, cf. Stanislas Jacki, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Herder, Rome, 1957.

21. Cf. les différents ouvrages du P. Congar; de Lubac, *Méditations sur l'Église*, Paris, 1956; P.-A. Liégé, *Le mystère de l'Église*, dans *Initiation théologique*, Paris, 1954; M.-J. Le Guillou, article *Église* (*Catholicisme*, t. III, col. 1408-1430, Letouzey et Ané, 1952). Il semble que l'encyclique *Mystici Corporis* qui entérine l'insistance sur la *visibilité* si marquée depuis le XVIe siècle, et donc tout l'acquis de la théologie posttridentine, permette en même temps par son insistance sur la théologie paulinienne du Corps du Christ un renouvellement de l'ecclésiologie par les vues patristiques et médiévales.

dans la conscience aiguë des liens qui unissent ces deux réalités l'analyse théologique relative au corps eucharistique du Christ à une analyse de son corps qui est l'Eglise. Aussi peut-elle distinguer dans l'assemblée eucharistique dans laquelle s'actualise l'Eglise :

1) l'assemblée comme telle en acte de célébration cultuelle : c'est le plan du *sacramentum tantum;*

2) l'assemblée en tant que société de charité réalisée dans les cœurs par le Saint-Esprit : c'est le plan de la *res tantum;*

3) l'assemblée en tant que *congregatio fidelium*[22] ordonnée du dedans par la hiérarchie, structurée par les caractères sacramentels, en possession du dépôt de la foi et des sacrements : c'est le plan de la *res* et *sacramentum*.

Elle peut ainsi comprendre que l'Eglise est, à la fois et indissolublement, signe, moyen et fin. Aussi, est-elle à l'origine des développements qui naissent de la considération de l'Eglise tout entière comme sacrement, *Ursacrament* selon l'expression de Sommelroth, racine vivante des sacrements (*das lebendige Wurzelgrund*) et qui mettent en lumière l'indissoluble connexion des aspects intérieur et extérieur, humain et divin de l'Eglise, dans la perspective d'une ontologie surnaturelle toute polarisée par l'eschatologie, assez proche de la perspective orientale[23].

La dialectique augustinienne entre la réalité et le sacrement ou l'institution permet de situer théologiquement certains aspects du mystère de l'Eglise. Elle rappelle, en effet, avec vigueur que l'Eglise des sacrements n'a sa vérité que dans l'exacte mesure de sa réalité communautaire, c'est-à-dire de sa foi vive et de sa tension vers la communauté finale du Royaume. Elle traduit ainsi le statut proprement eschatologique de l'Eglise, et souligne le dynamisme eschatologique de l'institution, son caractère de service et la signification de sa visibilité. Elle n'a de sens que par rapport à la communion de la fin des temps dont elle est le signe efficace.

Il n'est que de rappeler les expressions du pasteur d'Hermas soulignant que la construction du Temple nécessite un échafaudage qui n'a de sens que pour l'édification et qui disparaît ensuite[24]. Ou celle de saint Augustin parlant des bandages que représente l'institution, bandages nécessaires pour donner aux membres cassés leur pleine vitalité et leur pleine possibilité de mouvement. « Tout ce qui se fait dans l'Eglise

22. La notion de *congregatio fidelium* n'est pas toujours celle qu'imaginent les modernes. Elle n'est ce qu'elle est que si elle comporte un *ordo* ou, comme on dira quelquefois, une *ordinatissima dispositio* : cf. *IV Sent.*, d. 20, qu. *unica*, a. 4, ad 1um; cf. aussi les remarques du P. Congar, dans *Jalons pour une théologie du Laïcat*, Paris, 1953, pp. 60 ss.

23. Sommelroth, *Kirche als Ursacrament*, Munich, 1953.

24. Hermas le Pasteur, vision 9.

du temps ressemble à des bandages médicaux. De même que le médecin arrache les bandages quand la guérison est acquise, de même serait-il pensable que dans la Jérusalem céleste nous soyions encore dans la dépendance des réalités extérieures dont nous sommes présentement débiteurs[25] ? »

Loin d'avoir sa consistance en elle-même, l'institution ne la tient que de ce que à quoi elle est ordonnée, la communion de vie dans le Christ. Elle est donc par nature tout entière définie par la notion de *service*, en opposition fondamentale à toute perspective de puissance : nous avons vu l'importance de la notion de *mutua subministratio caritatis* et il est facile de rappeler ici les célèbres textes dans lesquels saint Thomas dit que toute l'institution est un moyen au service (*dispositivum vel ordinativum*) de l'action de l'Esprit dans les cœurs et que le pape lui-même n'a qu'une vocation : soumettre l'Eglise à l'action de l'Esprit[26]. Aussi bien, les autorités dans l'Eglise n'ont autorité qu'au nom de l'Esprit et pour le service de l'Esprit; elles n'ont de pouvoir au sein de la communauté et pour elle que pour l'amener à l'obéissance de l'Esprit et réaliser ainsi la vie et la croissance du Royaume.

Il est facile alors de comprendre que l'Eglise dans sa *visibilité* même est un mystère. La définir dans une visibilité en quelque sorte extrinsèque, sans référence à la réalité intérieure qu'elle a charge de dévoiler et à la tension qui l'ordonne à l'eschatologie, c'est oublier sa structure propre.

Si l'Eglise est par nature visible, on ne peut sans risque d'erreur l'affronter à d'autres visibilités comme si elle se situait sur le même plan qu'elles : elle n'est pas visible comme le royaume de Hollande ou le royaume d'Espagne, pour reprendre les expressions de Bellarmin, car dans sa visibilité même elle se veut visiblement différente des autres sociétés, puisqu'elle n'est que le signe d'une réalité mystérieuse donnée dans le Christ. Aussi l'Eglise est-elle d'autant plus elle-même qu'elle est obligée de se montrer dans son style propre. On connaît le mot de Pascal : « Bienheureux état de l'Eglise quand elle n'a d'appui que Dieu seul. »

Elle doit se manifester par des comportements tout dominés par la foi et la charité, et si elle est certes conditionnée par le sociologique, elle est sans cesse en lutte contre lui.

Cette théologie permet encore, si on la voit à sa vraie profondeur, de retrouver le sens ancien de la communion. Elle a ainsi amené le P. Congar à revaloriser le sens ancien de la communion; dans son livre *Jalons pour une théologie du laïcat* il a, en effet, dégagé avec vigueur la notion de collégialité, entendue comme le régime dans lequel, dans la dépendance de la hiérarchie et en union avec elle, tous les membres du Corps

25. Saint Augustin, *Enarr. in Psal.*, 146, 8, *P.L.*, 37, 1904.
26. Cf. Saint Thomas, Ia IIae, qu. 106.

sont actifs au service les uns des autres sous la motion de l'Esprit[27]. C'est là, à dire vrai, présenter, en termes modernes, la grande catégorie de la *mutua subministratio caritatis*. Ainsi, la théologie moderne semble préparée à donner une vue plus catholique et intégrale du mystère de l'Eglise.

C. *Retour à une théologie de la communion dans son sens plénier.*

Les remarques que nous avons faites à propos de la théologie traditionnelle de la communion, comme celles qui concernent les ecclésiologies dissidentes ou le développement théologique catholique, nous conduisent à affirmer que les chances d'un dialogue efficace avec nos frères séparés dépendent, pour une part, du développement d'une authentique théologie de la communion.

Sans doute importerait-il de montrer que c'est à partir de la notion d'Eglise, conçue comme communion, que l'on pourrait situer et définir les différentes fonctions et instances d'autorité dans la vie de l'Eglise. La communion ou si l'on préfère la collégialité est l'ordre propre de la vie à l'image de la Trinité; c'est le mystère de la catholicité dans l'unité, réalisée dans la pluralité des consciences personnelles, comme accord d'unité et de multiplicité; c'est l'unité d'un corps organiquement liée pour permettre l'épanouissement des personnes dans la charité. C'est donc dans ce cas toujours l'Eglise qui est au premier plan : c'est elle qui, comme colonne et support de la vérité (I Tim., 3, 15) est gardienne dans la foi et c'est l'Eglise tout entière qui est missionnaire, mais hiérarchiquement. En ce sens n'est-il pas important de noter que, selon la définition même du concile du Vatican, le pape jouit de l'infaillibilité dont jouit l'Eglise, celle-ci étant en quelque sorte première. Peut-être, dans cette ligne, serait-il possible de faire comprendre aux orthodoxes que la communion a besoin d'un centre pour atteindre à l'universalité et que la communion converge vers ce centre qui soutient le corps; et aux protestants que les instances hiérarchiques se découvrent à l'intérieur même de l'Eglise, les évêques selon la tradition ancienne portant en eux et représentant leur communauté, et l'apostolicité épiscopale se transmettant à l'intérieur d'une communauté gardant la foi. L'Eglise apparaitrait ainsi comme une communion unanime dont le principe est l'Esprit-Saint. Mais peut-être plus encore est-ce tout l'ordo de la *mutua subministratio caritatis* qui demanderait à être examiné de près. Et peut-être, entre autres, aurions-nous intérêt à manifester la structure proprement *communionnelle* des fonctions des évê-

27. R. P. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953, ch. VII; « Les laïcs et la vie communautaire de l'Église », pp. 454 ss.

ques dans l'Eglise. Certes, les affirmations catholiques relatives au rôle des évêques sont bien connues : les évêques, sous l'autorité du pape, ont, grâce aux pouvoirs d'ordre et de juridiction, la triple fonction d'assurer aux hommes l'actualité vivante de la Parole de Dieu, de les sanctifier par les sacrements et de les conduire dans l'Esprit, actualisant ainsi la présence de Celui qui rassemble son Eglise pour la mener à la Gloire.

Mais ces affirmations, pour essentielles qu'elles soient, ne disent pas tout : elles oublient de remarquer que c'est dans l'unité d'un corps organique présidé par un chef et agissant comme un tout que ces fonctions sont exercées et que ce collège — son chef mis à part — a priorité sur chacun de ses membres. Elles ne soulignent pas assez que c'est *dans et par une collégialité*[28], c'est-à-dire une pluralité unifiée — disons mieux — *dans et par une communion* dans l'espace et dans le temps, que ces fonctions sont exercées. Ce qui fait, en effet, formellement l'évêque, c'est le fait de son agrégation au collège épiscopal et qu'il a, en lui et par lui, une responsabilité à l'égard de l'Eglise universelle, en sorte que, si dans telle Eglise particulière, il rend présent la totalité du mystère de l'Eglise, c'est à titre de membre du collège épiscopal.

C'est donc uniquement dans la communion des évêques entre eux autour du successeur de Pierre que chaque évêque a la charge de convoquer, rassembler et diriger une Eglise particulière. Chaque évêque, en effet, a mission de convoquer l'Eglise par la parole de Dieu et de la rassembler dans le sacrifice de l'alliance pour la conduire ensuite de Pâque en Pâque au banquet eschatologique, mais il n'a cette mission que s'il demeure en communion avec les autres évêques et finalement avec le centre de cette communion, le successeur de Pierre.

Ainsi, si paradoxal que cela soit à première vue, les évêques ne peuvent agir avec plénitude qu'en liaison avec la communion de toute l'Eglise exprimée par la communion des évêques entre eux : la convocation que peut faire un évêque d'un peuple n'a valeur que si elle est catholique, c'est-à-dire organiquement lié à la communion de l'Eglise tout entière.

Une question délicate demeure cependant : quelle est la place du pape au sein de cette communion épiscopale ? Et il est facile de répondre par des affirmations complémentaires : le collège épiscopal est inconcevable sans le pape, mais le pape à son tour est inconcevable sans le collège épiscopal. Le pape ne posséderait pas le suprême pouvoir de gouverner l'Eglise dans l'unité s'il n'était évêque et il n'existe jamais seul, en dehors de la communion des évêques, puisqu'il est précisément le critère de cette communion. Il n'est donc pas extérieur au collège

28. Sur la vision de collégialité, cf. R. P. Congar, *ibid.* Cf. aussi Dom Botte, *Presbyterium et Ordo Episcoporum*, dans *Irenikon*, 1956, 1, pp. 5-27; *Propos sur la collégialité*, dans *Irenikon*, 1956, 3, pp. 320-329.

épiscopal, mais au contraire intérieur : il en est la norme, tout chargé qu'il est d'exprimer et d'assurer avec autorité l'unité du collège épiscopal, dispersé par toute la terre. Il est ainsi le chef du collège épiscopal, pour autant qu'il a le pouvoir d'assurer personnellement et en plénitude les pouvoirs de l'Eglise totale : « Le pape, en effet, comme le dit le Concile du Vatican, possède plein et suprême pouvoir de juridiction sur l'Eglise universelle... Ce pouvoir est vraiment de type épiscopal, pouvoir ordinaire et immédiat aussi bien sur tous et chacune des Eglises que sur tout et chacun des pasteurs et fidèles. »

Mais ce rôle de chef ne doit pas être assimilé à un rôle ordinaire de chef — et c'est ici qu'il faut dépasser les analogies que nous avons rencontrées au Moyen Age — mais perçu dans sa singularité propre. S'il faut distinguer, en effet, d'une part, la juridiction œcuménique du pape et — par voie de conséquence — son infaillibilité, d'autre part, la fonction apostolique de direction et l'infaillibité du corps épiscopal en sa totalité, il faut bien voir que, pour être possédée collégialement, la juridiction épiscopale *ne fait pas nombre* avec la juridiction suprême et universelle du pape : *elle se confond avec elle.*

Pie XII le rappelait encore récemment : « Unis par un lien plus étroit tant au Christ qu'à son Vicaire, vous aimerez, vénérables frères, prendre votre part, dans un esprit de vive charité, de cette sollicitude de toutes les Eglises qui pèse sur nos épaules. [...] Sans doute, est-ce au seul apôtre Pierre et à ses successeurs, les pontifes romains, que Jésus confia la totalité de son troupeau [...] mais si chaque évêque n'est pasteur que de la portion du troupeau confiée à ses soins, sa qualité de légitime successeur des apôtres par institution divine le rend solidairement responsable de la mission apostolique de l'Eglise. [...] Cette mission qui doit embrasser toutes les nations et tous les temps n'a pas cessé à la mort des apôtres; elle dure en la personne de tous les évêques en communion avec le Vicaire de Jésus-Christ[29]. »

Le pape ne fait donc que posséder et exercer la fonction que possède et exerce en corps l'épiscopat universel, en s'offrant tout entier avec l'autorité qu'il a reçue du Christ, au service d'une communion qu'il a charge de signifier et de maintenir.

Et les évêques dans la communion avec Pierre sont *les*

29. Cf. Encyclique *Fidei Donum* (*A.A.S.*, 1957, t. 49, pp. 236-237; *Doc. Cath.*, 157; t. 54, col. 587-588). Cf. aussi Pie XI : « Ce n'est pas seulement à Pierre dont nous occupons le siège, mais en même temps à tous les apôtres, dont vous êtes les successeurs, que le Maître a ordonné d'aller par tout le monde prêcher l'Évangile à toute créature. D'où il suit avec évidence que si la charge de propager la foi Nous incombe, vous devez sans aucun doute possible venir partager nos travaux et Nous assister dans cette tâche autant que le permet l'accomplissement de votre tâche locale et personnelle », *Rerum Ecclesiae*, 28 février 1926 (*A.A.S.*, 1926, t. 18, p. 69).

vicaires du Christ[30], et non les vicaires du pape, comme certains seraient tentés de le craindre. Loin d'être de simples exécutants des décisions pontificales, de simples préfets d'un pouvoir papal supérieur, de simples fonctionnaires ou des délégués du pape, ils sont les délégués du Christ de qui ils tiennent la racine de leurs pouvoirs, mais dans la communion au successeur de Pierre. C'est ce qui explique que dans leur communion avec l'évêque de Rome les évêques portent en commun la responsabilité de l'Eglise tout entière et que dans leur Eglise particulière ils sont les antennes de l'Esprit pour réaliser telle ou telle initiative qui pourra ensuite devenir bénéfique pour l'Eglise tout entière.

Aussi bien, l'équilibre entre les deux pouvoirs dans le domaine pratique ne peut-il se résoudre que dans la charité de l'Esprit Comme le disait le P. K. Rahner : « De cet équilibre entre les deux pouvoirs dans le domaine pratique : l'exclusion d'une centralisation excessive, d'une part, et d'une désagrégation épiscopale de l'unité de l'Eglise d'autre part — et cela selon les besoins des différentes époques —, seule l'assistance de l'Esprit-Saint peut, pour les catholiques, constituer la garantie dernière et décisive. D'où l'on comprend que dans l'Eglise il ne saurait y avoir de constitution adéquate : l'Esprit en fait partie, qui seul peut en dernière instance garantir l'unité de l'Eglise en présence des deux pouvoirs dont l'un ne se réduit pas adéquatement à l'autre. Il n'est donc pas exact de dire que l'Eglise est une espèce de monarchie absolue[31]. »

Cette communion des évêques entre eux autour du successeur de Pierre traduit et exprime visiblement la communion de l'Eglise tout entière. La communion des évêques est ainsi comme l'éclatement visible et l'expression symbolique de la communion qu'est, dans sa profondeur, l'Eglise. Elle porte en elle en quelque sorte la collégialité du corps catholique tout entier. La communion du collège épiscopal résume et condense, disons mieux, récapitule la communion de toutes les Eglises entre elles. L'Eglise catholique est, en effet, une communion, un corps de charité dans lequel se font des échanges de vie et d'énergie, de services; et les Eglises particulières ne sont pas des tout indépendants les uns des autres et fermés sur eux-mêmes; elles n'existent qu'à proportion de leurs échanges de charité avec les autres Eglises.

Nous avons analysé jusqu'ici la communion des évêques dans l'espace; il nous faut maintenant analyser cette communion dans sa dimension temporelle.

Le pouvoir et l'autorité des évêques n'ont pas leur principe

30. Sur la notion des évêques vicaires du Christ, cf. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, éd. altera, Rome, 1946, p. 143. « Sicut pastor Ecclesiae totalis pro tota Ecclesia est Christi vicarius, sic etiam pastores particulares gregem suum regunt ut Christi vicarii. »

31. K. Rahner, *Primauté et épiscopat*, dans *Irenikon*, 1958, 1, p. 103.

et leur règle en eux-mêmes : « L'autorité des évêques et du Souverain Pontife n'est pas [...] un despotisme autocratique, irresponsable, dont les décisions seraient des oracles sans autre fondement qu'une inspiration subite et inexplicable[32] », elle est au contraire tout entière mesurée par la communion avec l'Eglise primitive et tout particulièrement avec l'Eglise apostolique. C'est qu'en effet le christianisme est un donné reçu de Dieu dans le Christ par l'intermédiaire des apôtres, et jusqu'à la fin des temps les évêques n'ont d'autre rôle que de transmettre le dépôt, c'est-à-dire ce qui a été donné dans la fondation même de l'Eglise primitive, ce qui est premier et dernier à la fois et à jamais indépassable, c'est-à-dire ce que saint Paul et la tradition appelle le *mystère* (le mystère comme acte et le mystère comme proposé à la foi), ou en d'autres termes l'action rédemptrice, c'est-à-dire le rassemblement par Dieu lui-même des enfants de Dieu qui étaient dispersés, rassemblement accompli dans le corps de son Fils unique mort et ressuscité, et la révélation de cette action rédemptrice[33].

La structure collégiale de l'épiscopat a ainsi pour but de maintenir la communion avec l'Eglise apostolique qui a une fonction normative et constituante à l'égard de l'Eglise post-apostolique : elle n'est pas simplement l'Eglise primitive au sens purement chronologique de ce terme, elle est le fondement permanent, la norme immuable de toute l'Eglise future, la loi permanente de tout son développement futur[34]. Ici encore, cette collégialité épiscopale est expressive de la communion de l'Eglise tout entière : c'est, en effet, le peuple de Dieu dans son ensemble, auquel l'Esprit, à titre de gage de sa présence et de la fidélité, donne cette connaissance intime de Dieu, célébrée par saint Jean dans sa première épître, qui garde la foi déposée par les apôtres dans la communauté primitive, sous la mouvance directrice de l'épiscopat, à titre de critère décisif.

Si nous gardons ainsi à l'esprit les divers étages de la communion extérieure, signe et cause, expression nécessaire de la communion intérieure, nous retrouvons l'équilibre même de la théologie traditionnelle de la communion. Et il nous est alors facile de montrer que définir l'Eglise comme communion c'est la définir comme le peuple rassemblé par la Parole apostolique, puisque l'Eglise dans sa communion extérieure n'a pour but que de nous aboucher au témoignage des apôtres communiant au Verbe de vie et de réaliser en nous ce que la Parole annonce dans l'Eucharistie.

32. L. Bouyer, *Ce qui change et ce qui demeure*, dans *La Maison-Dieu*, 32, p. 117.

33. De Lubac, *Le problème du développement du dogme*, dans *Recherches de Sciences religieuses*, 1948, pp. 130-160.

34. K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, *Quaestiones disputatae*, Verlag Herder, Fribourg-en-B., 1958, p. 87.

C'est aussi et par le fait même la définir dans la liaison décisive avec l'Esprit : elle est dans sa visibilité même le Corps du Christ, parce que l'Esprit l'habite. L'Esprit demeure fidèle au don qu'il a fait et c'est lui qui suscite la fidélité de son Eglise; il demeure sur la hiérarchie comme collégialité pour en faire une relation de communication du Christ aux siens, afin d'édifier le peuple de Dieu et il demeure dans le Corps tout entier pour intérioriser en lui la connaissance de Dieu dont parle saint Jean et le guider vers la Gloire, où s'affirmera la pleine intériorité de la vision béatifique.

Si cette communion est tout entière sous la motion de l'Esprit, elle n'est pas pour autant soustraite aux risques et aux contingences de l'histoire. Pour porter, en effet, son témoignage dans le monde, et à raison même de son statut d'incarnation sur lequel nous aurons à revenir, la foi se lie à un certain nombre de conditionnements intellectuels et sociaux où sa transcendance et sa liberté risquent un jour ou l'autre de s'enliser. Fort heureusement, sous la motion de l'Esprit, le Corps de l'Eglise réagit devant ce bloquage de la foi avec certains comportements humains : de là viennent ces sursauts que l'on voit périodiquement dans la vie de l'Eglise, ces renaissances évangéliques qui sont le témoignage de la présence de la Parole de Dieu, qui parle aujourd'hui à l'homme *dans* et *par* la communion de l'Eglise[36].

En présentant l'Eglise comme communion, dans sa double dimension spatiale et temporelle, nous découvrons qu'elle est : *tradition*, puisqu'elle ne peut être autre chose que la tradition d'un donné toujours identique à lui-même et qui ne saurait être dépassé; *mission*, puisque cette communion est appelée à englober en elle tous les hommes; et enfin *développement*. Comme cette communion se réalise en effet, dans le temps, elle comporte un développement tant dans l'expression de sa foi que dans la réalisation de ses institutions. Certes, dans sa substance, la foi ne connaît pas l'histoire et elle reste inchangée depuis sa révélation dans la prédication apostolique; certes, dans leur substance, les structures de l'Eglise ne connaissent pas davantage l'histoire, mais les chrétiens eux sont engagés dans l'histoire. Ils ne peuvent tenir le mystère que dans le développement qu'il suscite pour garder, à travers le devenir de l'histoire, son identité.

Société ouverte, parce que communion, l'Eglise est dès maintenant, même si c'est seulement en germe, le rassemblement de l'humanité réconciliée avec Dieu, avec elle-même, avec la nature, gage d'un triomphe définitif sur le mal, la division, la mort.

35. Saint Thomas, IIIa, q. 8, a. 6; IIIa, q. 64, a. 2 ad 3um.
36. M.-D. Chenu, *Le couvent Saint-Jacques et les deux renaissances du XIIIe et du XVIe siècle*. Cahiers Saint-Jacques, n. 26, p. 11.

Elle se définit donc comme une communion et comme une unité essentiellement dynamique : elle est tout entière tendue vers un double accomplissement dont l'un est d'ailleurs l'image et la préfiguration de l'autre : l'accomplissement missionnaire, l'accomplissement eschatologique. Si elle est, en effet, une communion créée par la charité divine découlant du mystère trinitaire dans l'humanité, c'est pour être un signe capable d'appeler tous les hommes à la foi. Née de sa réponse à la prédication apostolique, l'Eglise ne vit que de la confession de la Seigneurie du Christ.

A chaque génération, elle doit reprendre la proclamation de l'Evangile et confronter le monde avec le salut dans le Christ pour amener la rencontre des non-chrétiens avec le Christ vivant en elle, pour que puisse se faire un jour le rassemblement du Corps tout entier dans la gloire du Christ. Aussi bien, est-elle — et toute communauté chrétienne en elle — un corps de charité et un corps de témoignage dans une participation à la mission apostolique. C'est donc l'Eglise tout entière qui est mission : n'est-elle pas chargée en définitive d'assurer le déploiement visible des missions trinitaires du Fils et de l'Esprit par l'annonce de la mort et de la résurrection du Christ et par le renouvellement de sa Pâque dans l'Esprit de la Pentecôte ?

Il ne s'agit pas ici de nier la spécificité des missions, mais de bien voir que toutes orientées, par la prédication de la Parole, vers la création de nouvelles églises, celles-ci ne font que manifester la vocation globale de toute l'Eglise et l'interdépendance de toutes les manifestations de l'action ecclésiale. L'Eglise ne peut se déployer dans sa plénitude que si les divers mouvements qu'elle suscite dans sa vitalité communient les uns aux autres pour s'ouvrir de façon toujours plus catholique au service de sa mission totale : aussi bien son unité est-elle essentiellement une « *unité missionnaire* ».

Ces remarques générales étant faites sur l'ecclésiologie catholique, il nous sera facile de retrouver les points qui posent problèmes avec les communions non catholiques, en traitant successivement de la mission, de la tradition, du développement et finalement de l'apostolicité. Comme nous l'avons vu, ces différents aspects s'unifient dans la réalité de la communion, nous ne nous étonnerons pas qu'ils se recoupent en quelque sorte les uns les autres.

Avant cependant d'aborder ces différents points, nous voudrions faire deux remarques qui peuvent avoir leur importance pour nos frères protestants.

1) *Homogénéité de l'Eglise au Christ et distance.*

Quelque soit l'homogénéité de l'Eglise au Christ dans certains des actes de la hiérarchie, là où elle est instrumentalement

pure relation de communication du Christ aux siens, nous ne devons pas oublier que l'Eglise est créature et demeure soumise, comme nous le disions plus haut, aux risques de l'histoire : on sait que les anciens soulignaient avec vigueur que nous croyons en Dieu le Père, en Jésus-Christ, en l'Esprit-Saint, mais que nous croyons l'Eglise[37].

Ceci nous fait saisir à la fois l'homogénéité qu'il y a de l'Eglise au Christ dans certains actes de médiation et la distance qui ne cesse de demeurer. Une insistance unilatérale sur l'homogénéité risque d'évacuer la distance.

2) *L'Eglise et son rapport à la Parole de Dieu.*

L'Eglise n'est que servante, auxiliaire de notre faiblesse; elle est, pour employer une expression de Cajetean : *ministra verbi*[38], elle a le ministère de la Parole, elle la garde pour nous. « Elle est la gardienne et la maîtresse de la Parole[39] ». Aussi bien, notre acte de foi n'est-il pas motivé par le respect pour son autorité : dans l'intériorité suprêmement libre qui le caractérise, il est communion intime à la vérité et à la vie de Dieu; il garde ainsi, au moment même où l'Eglise nous le demande, sa transcendante liberté dans la seule soumission à l'autorité divine de la Parole de Dieu.

(*A suivre.*)

37. Sur toute cette question, voir les pages du R. P. de Lubac, dans *Méditations sur l'Église*, Paris, 1956, pp. 20-23.
38. Cf. Cajetan, *in IIam, IIae*, qu. 1, a. 1, n. X.
39. Selon la formule du Concile du Vatican.

Cum permissu superiorum.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). *Le Gérant :* J. Dumont.
D. L., 4e trimestre 1959. — Imprimeur, n° 2.150.

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

RÉDACTION ET ADMINISTRATION : Centre d'Etudes « Istina », 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine (Seine).

CONDITIONS D'ABONNEMENT :

France et Communauté française.	1.500 fr.
Etranger	1.800 fr.
Abonnement de soutien	2.000 fr.
Le numéro	500 fr.

PAIEMENT :

par chèque bancaire en francs français sur Paris, à l'ordre du Centre d'Etudes « Istina »;

par versement au compte postal Paris 90.36, J. Dumont, 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.

NOS ABONNÉS DE L'ÉTRANGER PEUVENT S'ADRESSER A :

Allemagne : W. E. Saarbach G.M.B.H., Gereonstrasse 25-29, Köln, 1, Postfach.
Dokumente-Verlag, Weingartenstrasse 8, Offenburg, Baden.
Espagne : Libreria Insula, Carmen 9, Madrid.
Grande-Bretagne : Parker and Son, 27 Broad Street, Oxford.
Dockett, 149 Strand, Londres W. C. 2.
Grèce : Bureau de la Bonne Presse, 2, rue Sina, Athènes.
Norvège : Librairie Jacob Dybwad, Stortorvet 2, Oslo.
Pays-Bas : H. Cosburgh, Ged. Oude Gracht 74, Haarlem.
N. V. Martinus Nijhoff, 9 Lange Voorhout, La Haye.
Suède : A. B. Landsquitska Bokhandeln, Uppsala.
Liban : Librairie Saint-Paul, Harissa.
Librairie de l'Humanisme, Boîte postale 556, Beyrouth.
Canada : Periodica, Inc. 5090 avenue Papineau, Montréal 34.
Etats-Unis : Stechert Hafner, Inc. 31 East 10th. Street, New York (N. Y.)
Rép. Argentine : Officia del Libro Frances, Talcahuano 850, Buenos Aires.

SOMMAIRE

ISTINA : Le souverain domaine du Christ sur la création restaurée.. 129

La Seigneurie du Christ sur l'Eglise et sur le monde 131

RUSSIE ET CHRETIENTE

Georges ROCHEAU : Innocent IV devant le Péril tatar. Ses lettres à Daniel de Galicie et à Alexandre Nevsky 167

ORIENT ET OCCIDENT

Y. M.-J. CONGAR, o. p. : Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VIe au XIe siècle ? 151

PROBLEMES DE L'ŒCUMENISME

M.-J. LE GUILLOU, o. p. : Plénitude de catholicité et œcuménisme. (*A suivre.*) 237